

- [Антропология свт. Григория Паламы](#)

- [ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИСТОРИЧЕСКАЯ](#)

- [ГЛАВА ПЕРВАЯ. КУЛЬТУРНЫЙ ФОН ЭПОХИ](#)

- [А. Общие бытовые особенности.](#)
    - [Б. Богословская традиция.](#)
    - [В. Философская традиция.](#)
    - [Г. Мистическая традиция.](#)

- [ГЛАВА ВТОРАЯ](#)

- [АПОСТОЛ ПАВЕЛ](#)
    - [А. Состав человека.](#)
    - [Б. Тело и плоть.](#)
    - [В. Душа](#)
    - [Г. Ум.](#)
    - [Д. Совесть и сердце.](#)
    - [Е. Дух.](#)
    - [Ж. Внешний и внутренний человек.](#)
    - [З. Сыноположение и прославление.](#)
    - [МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ](#)
    - [АПОЛОГЕТЫ](#)
    - [Св. Иустин философ.](#)
    - [Татиан Ассириец](#)
    - [Ермий философ](#)
    - [Афинагор](#)
    - [Св. Феофил Антиохийский](#)
    - [Тертуллиан](#)
    - [Св. Ириней Лионский](#)
    - [АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ](#)
    - [Климент Александрийский](#)
    - [Ориген](#)
    - [1. Природа души](#)
    - [2. Происхождение души](#)
    - [3. Состав человека](#)
    - [4. Учение о свободе и разуме.](#)
    - [5. Образ и подобие Божие.](#)
    - [6. Грехопадение](#)
    - [7. Спасение](#)
    - [8. Воскресение](#)
    - [Св. Мефодий Олимпийский](#)

- [ГЛАВА ТРЕТЬЯ](#)

- [Эпоха тринитарных споров.](#)
    - [Св. Афанасий Александрийский](#)
    - [Состав человека и душа его](#)
    - [Образ и подобие Божие](#)
    - [Обожение](#)

- [Св. Василий Великий](#)
- [Природа человека](#)
- [Образ и подобие Божие](#)
- [Св. Григорий Богослов](#)
- [Св. Григорий Нисский](#)
- [1. Назначение человека;](#)
- [2. Образ Божий в человеке.](#)
- [3. Два устройства человека.](#)
- [4. Грехопадение](#)
- [Св. Иоанн Златоуст](#)
- [1. Состав человека](#)
- [2. Создание человека](#)
- [3. Грехопадение Адама](#)
- [4. Человек и ангелы](#)
- [5. Назначение человека](#)
- [Немезий Емесский](#)
- [1. Место человека в мире.](#)
- [2. Состав человека](#)
- [3. Происхождение души](#)
- [4. Загробная судьба человека](#)
- [5. Назначение человека](#)
- [Антропология христологических споров](#)
- [Св. Кирилл Александрийский](#)
- [Грехопадение](#)
- [Искупление](#)
- [АНТИОХИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ](#)
- [Душа. Образ и подобие.](#)
- [Искупление](#)
- [Василий Селевкийский](#)
- [а. Образ и подобие Б о ж и е.](#)
- [б. Загадка о человеке.](#)
- [в. Грех и искупление.](#)
- [Леонтий Византийский.](#)
- [Преп. Анастасий Синаит.](#)
- [а. Создание человека.](#)
- [б. Состав человека. Взаимоотношение души и тела.](#)
- [в. Назначение и достоинство человека.](#)
- [г. Образ и подобие Божие. Человек и ангелы.](#)

#### ○ [ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ](#)

- [Антропология Пустыни](#)
- [Преп. Макарий Египетский](#)
- [а. Состав человека](#)
- [б. Два состояния человека](#)
- [Преп. Исаак Сирин](#)
- [Антропология мистиков. Ареопагитики](#)
- [Св. Максим Исповедник](#)
- [Образ и подобие. Душа.](#)

- [Учение о воле.](#)
- [Грехопадение и искупление](#)
- [Преп. Симеон Новый Богослов](#)
- [Состав человека.](#)
- [Искупление и прославление.](#)
- [Антропология богословских синтезов. Св. Иоанн Дамаскин.](#)
- [Состав человека.](#)
- [Образ и подобие Божие в человеке](#)
- [Назначение человека](#)
- [Св. Фотий, патр. Константинопольский \(†891\)](#)
- [1. Состав человека](#)
- [2. Образ и подобие Божие в человеке](#)
- [3. Адам и грехопадение](#)
- [4. Назначение человека](#)

## ● [ЧАСТЬ ВТОРАЯ](#)

### ○ [ГЛАВА ПЯТАЯ](#)

- [1. Апофатическое богословие](#)
- [2. Различия в Божественной Троицы](#)
- [3. Число энергий.](#)
- [4. Энергии и Ипостаси](#)
- [5. Энергия и сущность](#)
- [6. Космология.](#)
- [8. Христология](#)

### ○ [ГЛАВА ШЕСТАЯ](#)

### ○ [ГЛАВА СЕДЬМАЯ](#)

### ○ [ГЛАВА ВОСЬМАЯ](#)

- [1. Что есть грех, как феномен духовной жизни?](#)
- [2. Первоисточник греха](#)
- [3. Учение о страстях](#)
- [4. Учение о мире, как средоточии страстей](#)
- [5. Подвиг](#)
- [6. Молитва](#)
- [7. Восхождение к Фаворскому свету](#)

## ● [Примечания](#)

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)

- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)

- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)

- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)

- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)

- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)



- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)

- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)

- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)

- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)

- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)

- [482](#)
- [483](#)
- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)

- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)

- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)
- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)



- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)
- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)
- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)
- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)
- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)

- [670](#)
- [671](#)
- [672](#)
- [673](#)
- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)
- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)
- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)
- [698](#)
- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)
- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)

- [717](#)
- [718](#)
- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)
- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)
- [738](#)
- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)
- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)
- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)

- [764](#)
- [765](#)
- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)
- [777](#)
- [778](#)
- [779](#)
- [780](#)
- [781](#)
- [782](#)
- [783](#)
- [784](#)
- [785](#)
- [786](#)
- [787](#)
- [788](#)
- [789](#)
- [790](#)
- [791](#)
- [792](#)
- [793](#)
- [794](#)
- [795](#)
- [796](#)
- [797](#)
- [798](#)
- [799](#)
- [800](#)
- [801](#)
- [802](#)
- [803](#)
- [804](#)
- [805](#)
- [806](#)
- [807](#)
- [808](#)
- [809](#)
- [810](#)

- [811](#)
- [812](#)
- [813](#)
- [814](#)
- [815](#)
- [816](#)
- [817](#)
- [818](#)
- [819](#)
- [820](#)
- [821](#)
- [822](#)
- [823](#)
- [824](#)
- [825](#)
- [826](#)
- [827](#)
- [828](#)
- [829](#)
- [830](#)
- [831](#)
- [832](#)
- [833](#)
- [834](#)
- [835](#)
- [836](#)
- [837](#)
- [838](#)
- [839](#)
- [840](#)
- [841](#)
- [842](#)
- [843](#)
- [844](#)
- [845](#)
- [846](#)
- [847](#)
- [848](#)
- [849](#)
- [850](#)
- [851](#)
- [852](#)
- [853](#)
- [854](#)
- [855](#)
- [856](#)
- [857](#)

- [858](#)
- [859](#)
- [860](#)
- [861](#)
- [862](#)
- [863](#)
- [864](#)
- [865](#)
- [866](#)
- [867](#)
- [868](#)
- [869](#)
- [870](#)
- [871](#)
- [872](#)
- [873](#)
- [874](#)
- [875](#)
- [876](#)
- [877](#)
- [878](#)
- [879](#)
- [880](#)
- [881](#)
- [882](#)
- [883](#)
- [884](#)
- [885](#)
- [886](#)
- [887](#)
- [888](#)
- [889](#)
- [890](#)
- [891](#)
- [892](#)
- [893](#)
- [894](#)
- [895](#)
- [896](#)
- [897](#)
- [898](#)
- [899](#)
- [900](#)
- [901](#)
- [902](#)
- [903](#)
- [904](#)

- [905](#)
- [906](#)
- [907](#)
- [908](#)
- [909](#)
- [910](#)
- [911](#)
- [912](#)
- [913](#)
- [914](#)
- [915](#)
- [916](#)
- [917](#)
- [918](#)
- [919](#)
- [920](#)
- [921](#)
- [922](#)
- [923](#)
- [924](#)
- [925](#)
- [926](#)
- [927](#)
- [928](#)
- [929](#)
- [930](#)
- [931](#)
- [932](#)
- [933](#)
- [934](#)
- [935](#)
- [936](#)
- [937](#)
- [938](#)
- [939](#)
- [940](#)
- [941](#)
- [942](#)
- [943](#)
- [944](#)
- [945](#)
- [946](#)
- [947](#)
- [948](#)
- [949](#)
- [950](#)
- [951](#)

- [952](#)
- [953](#)
- [954](#)
- [955](#)
- [956](#)
- [957](#)
- [958](#)
- [959](#)
- [960](#)
- [961](#)
- [962](#)
- [963](#)
- [964](#)
- [965](#)
- [966](#)
- [967](#)
- [968](#)
- [969](#)
- [970](#)
- [971](#)
- [972](#)
- [973](#)
- [974](#)
- [975](#)
- [976](#)
- [977](#)
- [978](#)
- [979](#)
- [980](#)
- [981](#)
- [982](#)
- [983](#)
- [984](#)
- [985](#)
- [986](#)
- [987](#)
- [988](#)
- [989](#)
- [990](#)
- [991](#)
- [992](#)
- [993](#)
- [994](#)
- [995](#)
- [996](#)
- [997](#)
- [998](#)



- [999](#)
- [1000](#)
- [1001](#)
- [1002](#)
- [1003](#)
- [1004](#)
- [1005](#)
- [1006](#)
- [1007](#)
- [1008](#)
- [1009](#)
- [1010](#)
- [1011](#)
- [1012](#)
- [1013](#)
- [1014](#)
- [1015](#)
- [1016](#)
- [1017](#)
- [1018](#)
- [1019](#)
- [1020](#)
- [1021](#)
- [1022](#)
- [1023](#)
- [1024](#)
- [1025](#)
- [1026](#)
- [1027](#)
- [1028](#)
- [1029](#)
- [1030](#)
- [1031](#)
- [1032](#)
- [1033](#)
- [1034](#)
- [1035](#)
- [1036](#)
- [1037](#)
- [1038](#)
- [1039](#)
- [1040](#)
- [1041](#)
- [1042](#)
- [1043](#)
- [1044](#)
- [1045](#)

- [1046](#)
- [1047](#)
- [1048](#)
- [1049](#)
- [1050](#)
- [1051](#)
- [1052](#)
- [1053](#)
- [1054](#)
- [1055](#)
- [1056](#)
- [1057](#)
- [1058](#)
- [1059](#)
- [1060](#)
- [1061](#)
- [1062](#)
- [1063](#)
- [1064](#)
- [1065](#)
- [1066](#)
- [1067](#)
- [1068](#)
- [1069](#)
- [1070](#)
- [1071](#)
- [1072](#)
- [1073](#)
- [1074](#)
- [1075](#)
- [1076](#)
- [1077](#)
- [1078](#)
- [1079](#)
- [1080](#)
- [1081](#)
- [1082](#)
- [1083](#)
- [1084](#)
- [1085](#)
- [1086](#)
- [1087](#)
- [1088](#)
- [1089](#)
- [1090](#)
- [1091](#)
- [1092](#)

- [1093](#)
- [1094](#)
- [1095](#)
- [1096](#)
- [1097](#)
- [1098](#)
- [1099](#)
- [1100](#)
- [1101](#)
- [1102](#)
- [1103](#)
- [1104](#)
- [1105](#)
- [1106](#)
- [1107](#)
- [1108](#)
- [1109](#)
- [1110](#)
- [1111](#)
- [1112](#)
- [1113](#)
- [1114](#)
- [1115](#)
- [1116](#)
- [1117](#)
- [1118](#)
- [1119](#)
- [1120](#)
- [1121](#)
- [1122](#)
- [1123](#)
- [1124](#)
- [1125](#)
- [1126](#)
- [1127](#)
- [1128](#)
- [1129](#)
- [1130](#)
- [1131](#)
- [1132](#)
- [1133](#)
- [1134](#)
- [1135](#)
- [1136](#)
- [1137](#)
- [1138](#)
- [1139](#)

- [1140](#)
- [1141](#)
- [1142](#)
- [1143](#)
- [1144](#)
- [1145](#)
- [1146](#)
- [1147](#)
- [1148](#)
- [1149](#)
- [1150](#)
- [1151](#)
- [1152](#)
- [1153](#)
- [1154](#)
- [1155](#)
- [1156](#)
- [1157](#)
- [1158](#)
- [1159](#)
- [1160](#)
- [1161](#)
- [1162](#)
- [1163](#)
- [1164](#)
- [1165](#)
- [1166](#)
- [1167](#)
- [1168](#)
- [1169](#)
- [1170](#)
- [1171](#)
- [1172](#)
- [1173](#)
- [1174](#)
- [1175](#)
- [1176](#)
- [1177](#)
- [1178](#)
- [1179](#)
- [1180](#)
- [1181](#)
- [1182](#)
- [1183](#)
- [1184](#)
- [1185](#)
- [1186](#)

- [1187](#)
- [1188](#)
- [1189](#)
- [1190](#)
- [1191](#)
- [1192](#)
- [1193](#)
- [1194](#)
- [1195](#)
- [1196](#)
- [1197](#)
- [1198](#)
- [1199](#)
- [1200](#)
- [1201](#)
- [1202](#)
- [1203](#)
- [1204](#)
- [1205](#)
- [1206](#)
- [1207](#)
- [1208](#)
- [1209](#)
- [1210](#)
- [1211](#)
- [1212](#)
- [1213](#)
- [1214](#)
- [1215](#)
- [1216](#)
- [1217](#)
- [1218](#)
- [1219](#)
- [1220](#)
- [1221](#)
- [1222](#)
- [1223](#)
- [1224](#)
- [1225](#)
- [1226](#)
- [1227](#)
- [1228](#)
- [1229](#)
- [1230](#)
- [1231](#)
- [1232](#)
- [1233](#)

- [1234](#)
- [1235](#)
- [1236](#)
- [1237](#)
- [1238](#)
- [1239](#)
- [1240](#)
- [1241](#)
- [1242](#)
- [1243](#)
- [1244](#)
- [1245](#)
- [1246](#)
- [1247](#)
- [1248](#)
- [1249](#)
- [1250](#)
- [1251](#)
- [1252](#)
- [1253](#)
- [1254](#)
- [1255](#)
- [1256](#)
- [1257](#)
- [1258](#)
- [1259](#)
- [1260](#)
- [1261](#)
- [1262](#)
- [1263](#)
- [1264](#)
- [1265](#)
- [1266](#)
- [1267](#)
- [1268](#)
- [1269](#)
- [1270](#)
- [1271](#)
- [1272](#)
- [1273](#)
- [1274](#)
- [1275](#)
- [1276](#)
- [1277](#)
- [1278](#)
- [1279](#)
- [1280](#)

- [1281](#)
- [1282](#)
- [1283](#)
- [1284](#)
- [1285](#)
- [1286](#)
- [1287](#)
- [1288](#)
- [1289](#)
- [1290](#)
- [1291](#)
- [1292](#)
- [1293](#)
- [1294](#)
- [1295](#)
- [1296](#)
- [1297](#)
- [1298](#)
- [1299](#)
- [1300](#)
- [1301](#)
- [1302](#)
- [1303](#)
- [1304](#)
- [1305](#)
- [1306](#)
- [1307](#)
- [1308](#)
- [1309](#)
- [1310](#)
- [1311](#)
- [1312](#)
- [1313](#)
- [1314](#)
- [1315](#)
- [1316](#)
- [1317](#)
- [1318](#)
- [1319](#)
- [1320](#)
- [1321](#)
- [1322](#)
- [1323](#)
- [1324](#)
- [1325](#)
- [1326](#)
- [1327](#)

- [1328](#)
- [1329](#)
- [1330](#)
- [1331](#)
- [1332](#)
- [1333](#)
- [1334](#)
- [1335](#)
- [1336](#)
- [1337](#)
- [1338](#)
- [1339](#)
- [1340](#)
- [1341](#)
- [1342](#)
- [1343](#)
- [1344](#)
- [1345](#)
- [1346](#)
- [1347](#)
- [1348](#)
- [1349](#)
- [1350](#)
- [1351](#)
- [1352](#)
- [1353](#)
- [1354](#)
- [1355](#)
- [1356](#)
- [1357](#)
- [1358](#)
- [1359](#)
- [1360](#)
- [1361](#)
- [1362](#)
- [1363](#)
- [1364](#)
- [1365](#)
- [1366](#)
- [1367](#)
- [1368](#)
- [1369](#)
- [1370](#)
- [1371](#)
- [1372](#)
- [1373](#)
- [1374](#)



- [1375](#)
- [1376](#)
- [1377](#)
- [1378](#)
- [1379](#)
- [1380](#)
- [1381](#)
- [1382](#)
- [1383](#)
- [1384](#)
- [1385](#)
- [1386](#)
- [1387](#)
- [1388](#)
- [1389](#)
- [1390](#)
- [1391](#)
- [1392](#)
- [1393](#)
- [1394](#)
- [1395](#)
- [1396](#)
- [1397](#)
- [1398](#)
- [1399](#)
- [1400](#)
- [1401](#)
- [1402](#)
- [1403](#)
- [1404](#)
- [1405](#)
- [1406](#)
- [1407](#)
- [1408](#)
- [1409](#)
- [1410](#)
- [1411](#)
- [1412](#)
- [1413](#)
- [1414](#)
- [1415](#)
- [1416](#)
- [1417](#)
- [1418](#)
- [1419](#)
- [1420](#)
- [1421](#)

- [1422](#)
- [1423](#)
- [1424](#)
- [1425](#)
- [1426](#)
- [1427](#)
- [1428](#)
- [1429](#)
- [1430](#)
- [1431](#)
- [1432](#)
- [1433](#)
- [1434](#)
- [1435](#)
- [1436](#)
- [1437](#)
- [1438](#)
- [1439](#)
- [1440](#)
- [1441](#)
- [1442](#)
- [1443](#)
- [1444](#)
- [1445](#)
- [1446](#)
- [1447](#)
- [1448](#)
- [1449](#)
- [1450](#)
- [1451](#)
- [1452](#)
- [1453](#)
- [1454](#)
- [1455](#)
- [1456](#)
- [1457](#)
- [1458](#)
- [1459](#)
- [1460](#)
- [1461](#)
- [1462](#)
- [1463](#)
- [1464](#)
- [1465](#)
- [1466](#)
- [1467](#)
- [1468](#)

- [1469](#)
- [1470](#)
- [1471](#)
- [1472](#)
- [1473](#)
- [1474](#)
- [1475](#)
- [1476](#)
- [1477](#)
- [1478](#)
- [1479](#)
- [1480](#)
- [1481](#)
- [1482](#)
- [1483](#)
- [1484](#)
- [1485](#)
- [1486](#)
- [1487](#)
- [1488](#)
- [1489](#)
- [1490](#)
- [1491](#)
- [1492](#)
- [1493](#)
- [1494](#)
- [1495](#)
- [1496](#)
- [1497](#)
- [1498](#)
- [1499](#)
- [1500](#)
- [1501](#)
- [1502](#)
- [1503](#)
- [1504](#)
- [1505](#)
- [1506](#)
- [1507](#)
- [1508](#)
- [1509](#)
- [1510](#)
- [1511](#)
- [1512](#)
- [1513](#)
- [1514](#)
- [1515](#)

- [1516](#)
- [1517](#)
- [1518](#)
- [1519](#)
- [1520](#)
- [1521](#)
- [1522](#)
- [1523](#)
- [1524](#)
- [1525](#)
- [1526](#)
- [1527](#)
- [1528](#)
- [1529](#)
- [1530](#)
- [1531](#)
- [1532](#)
- [1533](#)
- [1534](#)
- [1535](#)
- [1536](#)
- [1537](#)
- [1538](#)
- [1539](#)
- [1540](#)
- [1541](#)
- [1542](#)
- [1543](#)
- [1544](#)
- [1545](#)
- [1546](#)
- [1547](#)
- [1548](#)
- [1549](#)
- [1550](#)
- [1551](#)
- [1552](#)
- [1553](#)
- [1554](#)
- [1555](#)
- [1556](#)
- [1557](#)
- [1558](#)
- [1559](#)
- [1560](#)
- [1561](#)
- [1562](#)

- [1563](#)
- [1564](#)
- [1565](#)
- [1566](#)
- [1567](#)
- [1568](#)
- [1569](#)
- [1570](#)
- [1571](#)
- [1572](#)
- [1573](#)
- [1574](#)
- [1575](#)
- [1576](#)
- [1577](#)
- [1578](#)
- [1579](#)
- [1580](#)
- [1581](#)
- [1582](#)
- [1583](#)
- [1584](#)
- [1585](#)
- [1586](#)
- [1587](#)
- [1588](#)
- [1589](#)
- [1590](#)
- [1591](#)
- [1592](#)
- [1593](#)
- [1594](#)
- [1595](#)
- [1596](#)
- [1597](#)
- [1598](#)
- [1599](#)
- [1600](#)
- [1601](#)
- [1602](#)
- [1603](#)
- [1604](#)
- [1605](#)
- [1606](#)
- [1607](#)
- [1608](#)
- [1609](#)

- [1610](#)
- [1611](#)
- [1612](#)
- [1613](#)
- [1614](#)
- [1615](#)
- [1616](#)
- [1617](#)
- [1618](#)
- [1619](#)
- [1620](#)
- [1621](#)
- [1622](#)
- [1623](#)
- [1624](#)
- [1625](#)
- [1626](#)
- [1627](#)
- [1628](#)
- [1629](#)
- [1630](#)
- [1631](#)
- [1632](#)
- [1633](#)
- [1634](#)
- [1635](#)
- [1636](#)
- [1637](#)
- [1638](#)
- [1639](#)
- [1640](#)
- [1641](#)
- [1642](#)
- [1643](#)
- [1644](#)
- [1645](#)
- [1646](#)
- [1647](#)
- [1648](#)
- [1649](#)
- [1650](#)
- [1651](#)
- [1652](#)
- [1653](#)
- [1654](#)
- [1655](#)
- [1656](#)

- [1657](#)
- [1658](#)
- [1659](#)
- [1660](#)
- [1661](#)
- [1662](#)
- [1663](#)
- [1664](#)
- [1665](#)
- [1666](#)
- [1667](#)
- [1668](#)
- [1669](#)
- [1670](#)
- [1671](#)
- [1672](#)
- [1673](#)
- [1674](#)
- [1675](#)
- [1676](#)
- [1677](#)
- [1678](#)
- [1679](#)
- [1680](#)
- [1681](#)
- [1682](#)
- [1683](#)
- [1684](#)
- [1685](#)
- [1686](#)
- [1687](#)
- [1688](#)
- [1689](#)
- [1690](#)
- [1691](#)
- [1692](#)
- [1693](#)
- [1694](#)
- [1695](#)
- [1696](#)
- [1697](#)
- [1698](#)
- [1699](#)
- [1700](#)
- [1701](#)
- [1702](#)
- [1703](#)

- [1704](#)
- [1705](#)
- [1706](#)
- [1707](#)
- [1708](#)
- [1709](#)
- [1710](#)
- [1711](#)
- [1712](#)
- [1713](#)
- [1714](#)
- [1715](#)
- [1716](#)
- [1717](#)
- [1718](#)
- [1719](#)
- [1720](#)
- [1721](#)
- [1722](#)
- [1723](#)
- [1724](#)
- [1725](#)
- [1726](#)
- [1727](#)
- [1728](#)
- [1729](#)
- [1730](#)
- [1731](#)
- [1732](#)
- [1733](#)
- [1734](#)
- [1735](#)
- [1736](#)
- [1737](#)
- [1738](#)
- [1739](#)
- [1740](#)
- [1741](#)
- [1742](#)
- [1743](#)
- [1744](#)
- [1745](#)
- [1746](#)
- [1747](#)
- [1748](#)
- [1749](#)
- [1750](#)



- [1751](#)
- [1752](#)
- [1753](#)
- [1754](#)
- [1755](#)
- [1756](#)
- [1757](#)
- [1758](#)
- [1759](#)
- [1760](#)
- [1761](#)
- [1762](#)
- [1763](#)
- [1764](#)
- [1765](#)
- [1766](#)
- [1767](#)
- [1768](#)
- [1769](#)
- [1770](#)
- [1771](#)
- [1772](#)
- [1773](#)
- [1774](#)
- [1775](#)
- [1776](#)
- [1777](#)
- [1778](#)
- [1779](#)
- [1780](#)
- [1781](#)
- [1782](#)
- [1783](#)
- [1784](#)
- [1785](#)
- [1786](#)
- [1787](#)
- [1788](#)
- [1789](#)
- [1790](#)
- [1791](#)
- [1792](#)
- [1793](#)
- [1794](#)
- [1795](#)
- [1796](#)
- [1797](#)

- [1798](#)
- [1799](#)
- [1800](#)
- [1801](#)
- [1802](#)
- [1803](#)
- [1804](#)
- [1805](#)
- [1806](#)
- [1807](#)
- [1808](#)
- [1809](#)
- [1810](#)
- [1811](#)
- [1812](#)
- [1813](#)
- [1814](#)
- [1815](#)
- [1816](#)
- [1817](#)
- [1818](#)
- [1819](#)
- [1820](#)
- [1821](#)
- [1822](#)
- [1823](#)
- [1824](#)
- [1825](#)
- [1826](#)
- [1827](#)
- [1828](#)
- [1829](#)
- [1830](#)
- [1831](#)
- [1832](#)
- [1833](#)
- [1834](#)
- [1835](#)
- [1836](#)
- [1837](#)
- [1838](#)
- [1839](#)
- [1840](#)
- [1841](#)
- [1842](#)
- [1843](#)
- [1844](#)

- [1845](#)
- [1846](#)
- [1847](#)
- [1848](#)
- [1849](#)
- [1850](#)
- [1851](#)
- [1852](#)
- [1853](#)
- [1854](#)
- [1855](#)
- [1856](#)
- [1857](#)
- [1858](#)
- [1859](#)
- [1860](#)
- [1861](#)
- [1862](#)
- [1863](#)
- [1864](#)
- [1865](#)
- [1866](#)
- [1867](#)
- [1868](#)
- [1869](#)
- [1870](#)
- [1871](#)
- [1872](#)
- [1873](#)
- [1874](#)
- [1875](#)
- [1876](#)
- [1877](#)
- [1878](#)
- [1879](#)
- [1880](#)
- [1881](#)
- [1882](#)
- [1883](#)
- [1884](#)
- [1885](#)
- [1886](#)
- [1887](#)
- [1888](#)
- [1889](#)
- [1890](#)
- [1891](#)

- [1892](#)
- [1893](#)
- [1894](#)
- [1895](#)
- [1896](#)
- [1897](#)
- [1898](#)
- [1899](#)
- [1900](#)
- [1901](#)
- [1902](#)
- [1903](#)
- [1904](#)
- [1905](#)
- [1906](#)
- [1907](#)
- [1908](#)
- [1909](#)
- [1910](#)
- [1911](#)
- [1912](#)
- [1913](#)
- [1914](#)
- [1915](#)
- [1916](#)
- [1917](#)
- [1918](#)
- [1919](#)
- [1920](#)
- [1921](#)
- [1922](#)
- [1923](#)
- [1924](#)
- [1925](#)
- [1926](#)
- [1927](#)
- [1928](#)
- [1929](#)
- [1930](#)
- [1931](#)
- [1932](#)
- [1933](#)
- [1934](#)
- [1935](#)
- [1936](#)
- [1937](#)
- [1938](#)

- [1939](#)
- [1940](#)
- [1941](#)
- [1942](#)
- [1943](#)
- [1944](#)
- [1945](#)
- [1946](#)
- [1947](#)
- [1948](#)
- [1949](#)
- [1950](#)
- [1951](#)
- [1952](#)
- [1953](#)
- [1954](#)
- [1955](#)
- [1956](#)
- [1957](#)
- [1958](#)
- [1959](#)
- [1960](#)
- [1961](#)
- [1962](#)
- [1963](#)
- [1964](#)
- [1965](#)
- [1966](#)
- [1967](#)
- [1968](#)
- [1969](#)
- [1970](#)
- [1971](#)
- [1972](#)
- [1973](#)
- [1974](#)
- [1975](#)
- [1976](#)
- [1977](#)
- [1978](#)
- [1979](#)
- [1980](#)
- [1981](#)
- [1982](#)
- [1983](#)
- [1984](#)
- [1985](#)

- [1986](#)
- [1987](#)
- [1988](#)
- [1989](#)
- [1990](#)
- [1991](#)
- [1992](#)
- [1993](#)
- [1994](#)
- [1995](#)
- [1996](#)
- [1997](#)
- [1998](#)
- [1999](#)
- [2000](#)
- [2001](#)
- [2002](#)
- [2003](#)
- [2004](#)
- [2005](#)
- [2006](#)
- [2007](#)
- [2008](#)
- [2009](#)
- [2010](#)
- [2011](#)
- [2012](#)
- [2013](#)
- [2014](#)
- [2015](#)
- [2016](#)
- [2017](#)
- [2018](#)
- [2019](#)
- [2020](#)
- [2021](#)
- [2022](#)
- [2023](#)
- [2024](#)
- [2025](#)
- [2026](#)
- [2027](#)
- [2028](#)
- [2029](#)
- [2030](#)
- [2031](#)
- [2032](#)

## Введение

Содержание

[Предисловие Сидорова А. И.](#)

### [СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧЕНЫХ](#)

[Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма](#)

[I. Отец Киприан: грани личности](#)

[II. Архимандрит Киприан и традиция православного изучения творчества святого Григория Паламы и поздневизантийского исихазма](#)

[1. Поздневизантийский исихазм в исследованиях русских ученых в период до 1917 г](#)

[2. Вклад русской православной диаспоры в изучение творчества св. Григория Паламы и исследования отца Киприана Керна](#)

[Архимандрит Киприан Керн как исследователь богословского наследия св. Григория Паламы](#)

[3. Современное состояние изучения наследия свят. Григория Паламы](#)

*Предисловие Сидорова А. И.*

### **СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧЕНЫХ**

Изучение жизни, творчества и учения отцов и учителей Церкви, т. е. *патрология* («наука об отцах») или история древне-церковной письменности — отрасль богословия, сравнительно молодая в нашем Отечестве. Первые весьма робкие, шаги свои она начала делать лишь в первой половине XIX в., твёрдо встала на ноги во второй половине того же века и достигла расцвета в начале XX в., пока исторический катаклизм 1917 г. внезапно и жестоко не прервал её пышное цветение.

В 1841 г. в Духовных Академиях создаются самостоятельные кафедры патрологии (или «патристики», как часто называли эту науку в XIX в.), которые стали готовить православных ученых — знатоков истории древнецерковной письменности. Русская богословская наука и здесь, как в ряде других своих отраслей, отставала от Запада примерно на два века, но за очень короткий срок быстро сумела наверстать упущенное. Примечательно, что образование патрологических кафедр по времени практически совпадает с началом издания серии *Творения святых отцов в русском переводе*. Факт этот совсем не случаен, ибо труд по переводу святоотеческих творений требовал научного изучения наследия святых отцов, без которого и сама переводческая деятельность была немыслима. Такое тесное содружество (своего рода «синергия») «перевода» и «исследования» вскоре принесло добрые плоды, которые приумножились тесным союзом патрологии с историей древней Церкви, классической филологией и библиологией.

Одним из родоначальников русской патрологической науки был архиепископ Филарет

Гумилевский, чей трёхтомный труд *Историческое учение об отцах Церкви* (первое издание — 1859 г., второе — 1882, сокращенное — 1864) до сих пор является наиболее полным обзором древнецерковной письменности на русском языке, хотя он, естественно, во многом уже устарел. Данный труд послужил исходной точкой патрологических исследований в России: во второй половине XIX — начале XX вв. здесь появляется многочисленный сонм преподавателей и выпускников духовных школ, издавших большое количество работ, посвященных изучению святоотеческого наследия. Многие из этих работ до сих пор поражают глубиной проникновения в суть Богомыслия отцов Церкви, взвешенностью своих оценок и суждений и подлинно православным трезвением мысли. Некоторые из них, например, книга С. Л. Епифановича о богословии преп. Максима Исповедника и солидный труд Н. Н. Глубоковского о блаж. Феодорите Кирском, и поныне остаются непревзойдёнными. Поражает еще широта и масштабность исследований, которые хронологически простираются от послеапостольского времени (конец I — начало II вв.) до гибели Византии (середина XV в.): здесь и серьезный труд профессора Казанской Духовной Академии Л. Писарева о богословии мужей апостольских, и книга ректора той же Академии епископа Алексия (Дородницына) о мирозерцании поздневизантийских исихастов (преп. Григория Синаита, Николая Кавасилы, св. Григория Паламы); известный церковный историк В. В. Болотов пишет фундаментальную диссертацию о триадологии [Оригена](#), В. И. Барвинок исследует жизнь и творчество малоизвестного, но серьезного византийского богослова XIII в. Никифора Влеммида.

Привлекает внимание многогранность изысканий русских патрологов: здесь встречаются и работы, освещающие лишь жизнь и церковную деятельность того или иного отца Церкви (например, труды С. Федченкова о св. Иринеи Лионском и Т. Лященко о св. Кирилле Александрийском), и книги, анализирующие какую-либо одну грань богословия отдельного святого мужа (например, работа А. Орлова о тринитарном учении св. [Илария Пиктавийского](#) и аналогичная монография о св. Афанасии Александрийском К. Лопатина, исследование М. Оксуюка об эсхатологии св. Григория Нисского), или отдельное произведение древнецерковной письменности (например, исследование сочинения Оригена *Против Кельса* Н. Лебедева и О. Граде Божиим Августина — М. Красина), и труды, представляющие как бы цельный «лик» жизни, творчества и богословия какого-нибудь отца Церкви (например, очерк П. С. Лобачевского о преп. [Антонии Великом](#), диссертация В. [Несмелова](#) о св. Григории Нисском, монография Н. Сагарды о св. Григории Чудотворце). Невольное изумление вызывает обширнейшая эрудиция ряда русских патрологов. В частности, профессор Московской Духовной Академии И. В. Попов являет себя подлинным мастером, владеющим самыми разнообразными научными жанрами: из-под его пера выходит и объёмная богословская диссертация *Естественный закон (психологические основы нравственности)*, и фундаментальный труд (к сожалению, незаконченный) [Личность](#) и учение блаженного Августина, и такие блестящие богословские эссе, как *Идея обожения в древневосточной Церкви* или *Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского*, и насыщенные патрологические статьи-монографии о св. Иларии Пиктавийском, св. Амфилохии Иконийском, преп. Макарии Египетском и св. Иоанне Златоусте.

Следует отметить, что, при указанной масштабности и многосторонности патрологических изысканий в России, распределялись они не всегда равномерно. Если жизни, творчеству и мирозерцанию одних отцов и учителей Церкви посвящались несколько работ, то многие важные грани богословия других порой оставались в тени. В качестве примера подобных «белых пятен» можно указать на личность преп. Анастасия Синаита — выдающегося православного богослова VII в.; адекватно не осмыслена богословская значимость творений св. Кирилла Александрийского; в полной мере не оценено значение такого столпа православного



монашества, как преп. [Пахомий Великий](#), ибо богатейший житийный материал, касающийся его жизни и деятельности, еще ждёт своего исследователя, и т. д.

Некоторые «лакуны» в православной патрологической науке заполнили ученые — представители «русского Зарубежья». Трагическая смута 1917 г. и последующие события, хотя и прервали живую нить традиции православной патрологической науки, но не уничтожили её окончательно. Русская православная диаспора в неимоверно тяжких условиях сумела сохранить божественный огонь этой традиции, неопалённые языки пламени которого достигли и нашего поколения. Труды В. Н. Лосского, протоиерея Георгия Флоровского, архимандрита Киприана Керна, протопресвитера Иоанна [Мейендорфа](#), архимандрита Амвросия Погодина, архиепископа Василия Кривошеина и др. являются органичным продолжением и развитием предшествующей русской патрологии.

В настоящее время, когда русское православное «рассеяние» на Западе начинает растворяться в «инобытии» западной культуры и традиция православной учености обретает там иное содержание и форму, в России с новой силой возрождается живой интерес к святоотеческому Преданию. Сегодня подлинное понимание этого Предания возможно лишь на основе опыта осмысления его предшествующими поколениями православных ученых. Именно с этой целью и предпринимается издание серии *Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых*. Работы православных патрологов, которые предполагается опубликовать в ней, либо давно стали библиографической редкостью, либо вообще неизвестны русскому читателю, за исключением узкого круга специалистов. Мы надеемся, что публикация этих работ послужит благородному делу возрождения православной культуры в России и принесёт немалую духовную пользу читателям.

*А. И. Сидоров.*

## ***Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма***

### ***І. Отец Киприан: грани личности***

Архимандрит Киприан (в миру — Константин Эдуардович Керн; 11.5.1899 — 11.2.1960) принадлежал к тому поколению русских людей первой половины нашего века, в личной судьбе которых отразились все крутые повороты и скорбные ломки их эпохи<sup>2</sup>. Родившись в достаточно обеспеченной и культурной семье (отец его был профессором и директором Императорского Лесного Института в Санкт-Петербурге), будущий архимандрит начал свое образование в России, но завершил его уже в эмиграции (в 1921 г. он окончил юридический факультет Белградского университета, а в 1925 — богословский факультет того же университета). Вынужденная разлука с Родиной наложила трагический отпечаток на всю личность архимандрита Киприана. По словам протоиерея Александра Шмемана, «он принадлежал к тому поколению, которое оставило Россию слишком молодым, чтобы просто, хотя бы и в трудных условиях, продолжать начатое дело в эмиграции, но и недостаточно молодым, чтобы приспособиться к Западу, почувствовать себя в нем дома... Сколько бы он ни говорил о своем западничестве или же византийстве, домом его была Россия — пушкинская, толстовская, бунинская, зайцевская Россия, — отсюда раздвоенность и бездомность всей его жизни, страстная любовь к прошлому, с годами все усилившееся неприятие «современности». Даже напускная, словесная «реакционность», сменившая в последние годы столь же напускной

«либерализм» первых лет, были не «убеждениями», а лишь выявлением той же тоски по дому, так рано оставленному и с тем большей силой любимому». Тернистый путь невольного странника привёл отца Киприана сначала в Сербию (здесь он и был пострижен в монашество в 1927 г.), затем в Иерусалим (где он был начальником Русской Духовной Миссии); после этого он опять возвращается в Сербию, и, наконец, с 1936 г. постоянным местом его обитания становится Париж. В этом западноевропейском граде, принявшем в лоно своё многих русских изгнанников, архимандрит Киприан и провёл основную часть своей зрелой жизни, преподавая греческий язык, пастырское богословие, литургику и патрологию в Православном Богословском Институте, а также являясь настоятелем храма свв. равноапостольных царей Константина и Елены в Кламаре (близ Парижа). Здесь он и скончался, и был погребён на Клармарском кладбище.

Современники пытались определить черты личности отца Киприана, хотя и делали это иногда явно поверхностно и субъективно. «Гибкости, уступчивости, сговорчивости в характере его не было. На компромиссы он не шел ни с совестью, ни с людьми. В жизненном обиходе готов был довольствоваться малым, но в области духовной и моральной ничего половинчатого не терпел» (В. Вейдле); «в жизни он был настроен почти всегда горестно. В общении иногда нелегко, иногда восхитителен. К общественной деятельности совсем неприспособлен» (Б. Зайцев); «ему было трудно жить, как другим бывает трудно восходить по лестнице» (о. [Александр Шмеман](#)). Несмотря на то, что воспоминания современников зачастую высвечивают лишь отдельные грани «внешнего человека», до нас дошли удивительные свидетельства красоты и цельности личности отца Киприана: «Как хорош он был в церкви, когда служил, как хорош был вообще — высок, строен, красив, всем своим существом благообразен. Глубокое это греческо-русское слово, не отделяющее добро от красоты, точно создано было для него; вся боль его о мире и о людях могла бы высказаться повторением того, что говорит старец Макарий Иванович в «Подростке» Достоевского: «благообразия не имеют». И не было в этом у него никакой легко принимаемой, подражанием внушенной позы. Не одеянием это было. В этом был он сам, его вера, его любовь» (В. Вейдле).

«Внутренний человек» архимандрита Киприана, его сокровенное «я» выявлялось и в преподавательской деятельности. Одно место из воспоминаний О. Александра Шмемана, его бывшего студента, является ярким свидетельством того: «Отец Киприан был замечательным **учителем**. Здесь был его настоящий дар, настоящее призвание, которое в силу различных и сложных обстоятельств ему не удалось раскрыть и воплотить в полной мере. Школа, во всех ее проявлениях, была его родной и органической стихией... Преподавая, о. Киприан священнодействовал. Вряд ли забудем мы его таким, каким он выходил на лекцию из профессорского домика: всегда в «полной форме» — в клобуке, рясе, кресте; каким всходил на кафедру — торжественным, подтянутым; каким сидел на ней, никогда, ни разу, не сняв клобука, не «распустившись», не меняя позы... Он был замечательным лектором. И особенность его лекций была в том, что он заражал слушателей своей любовью к тому, о чем он читал. Лекции других профессоров могли быть содержательнее, интереснее в смысле проблематики, значительнее по теме. Но никто, как о. Киприан не умел **вдохновить**, увлечь на путь не только умственного постижения, но и любви. На молодые души он действовал неотразимо: особенно своим чтением по Литургике. Для многих и многих богослужение стало **реальностью**, насущной и желанной, благодаря ему. Его лекция всегда была проповедью, чем она по существу и должна быть. Он звал, убедительно и убежденно, не только «понять» — но и войти в ту действительность, о которой свидетельствовал».

Эти слова бывшего студента Богословского Института приоткрывают завесу и над главной тайной «внутреннего человека» архимандрита Киприана — его всецелой преданности делу

своего священнического служения. Судя по отзывам близких ему людей он был «иереем Божией милостью»: «Главная радость и утешение его было Богослужение. Насколько он не любил заседания и комитеты, настолько высшее оправдание и смысл находил в Литургии и молитве. Тут, кажется мне, он действительно возвышался на несколько пядей над жизнью повседневной» (Б. Зайцев). От периода юношеских увлечений в нём «осталось одно, но осталось навсегда, как основа основ, как непререкаемая, вечная форма жизни: **любовь к Богослужению**, литургическое переживание и опыт Церкви, действительная, глубокая, неподдельная **евхаристичность**. Я абсолютно убежден — и убеждение это основано на пятилетнем постоянном сослужении с о. Киприаном у одного престола, что единственной подлинной радостью было в его жизни Богослужение, совершение Евхаристии, мистические глубины Страстной Недели, Пасхи, праздников. Тут жила вся его вера, вся его — никогда не дрогнувшая — любовь к Церкви, совершенная отданность Ей... Описать его служение можно одним словом: оно было **прекрасно**. Прекрасным делала его, прежде всего, всецелая сосредоточенность на главном, всему классическому и подлинному свойственная экономия средств, движений, ритма. Ничего лишнего, никакой мишуры, никакой торжественности ради торжественности, красоты ради красоты, но только красота, которая, достигая совершенства, сама претворяется в иную, высшую торжественность, в иную, подлинную красоту. Глядя на него, слушая его, следя за его движениями, думалось: «Да, вот для такого служения написаны тексты наших служб, таким оно задумано, так оно живет...» Каждый жест снова поражал своей необходимостью и оправданностью, каждый взмах кадила своей всецелой «отнесенностью» к смыслу, и вся служба нарастала и раскрывалась, как **правда**, как небесная правда — сказанная, переданная нам...» (о. Александр Шмеман. Поэтому слова архимандрита Киприана: «Наше мировоззрение должно быть евхаристично, и жить надо в евхаристической настроенности»<sup>3</sup>, — не были красивой фразой, а действительно отражали одну из важнейших установок его мирозерцания, определивших всю его жизнь.

Профессор и пастырь, отец Киприан был еще и иноком; монашество, на наш взгляд, является главным стержнем многогранной личности его. Как не странным это представляется на первый взгляд, но именно эту сущностную черту личности архимандрита Киприана с трудом принимали и понимали даже самые ближайшие его друзья. «Монашеский путь, однако, с отсечением воли, удалением от стихии, всеми нами владеющей, ткущей земную ткань, путь собственно «ангельский», не труднейшим ли оказался для него?» — задаёт несколько риторический вопрос Б. Зайцев. Путь жизни подлинно христианской, православной, вообще есть «узкий и тесный путь». Тем более путь иноческого подвига, ибо монашество является своего рода «квинтэссенцией Православия». В непонимании ближайшими друзьями отца Киприана его иноческого призвания сказывается вообще недуг русской интеллигенции — своего рода «монахофобия»; недуг, заражавший и заражающий значительную часть этой интеллигенции. Сам отец Киприан в своей речи перед защитой докторской диссертации указывает на это: «У людей, далеких от святоотеческой традиции, создалось убеждение в мрачности аскетизма и монашества», приводя наиболее известные примеры Тареева, Розанова, Бердяева. Сталкиваясь с этим глухим непониманием и нежеланием понять высочайший духовный смысл иноческого подвига, он скорбно вопрошает: «Кто же, как не монахи, были авторами богослужебных книг, полных несказанной поэзии и любви к миру? Кто же, как не подвижники, составили чины венчания, крещения, освящения всей жизни? Кто же, как не пустыnnики и старцы, заботливо и любовно отмаливали мир и врачевали его гниющие язвы? Как можно говорить о противоречии аскезы и Евангелия? Как можно видеть в подвиге монашества что-то противное апостольскому благовестию свободы?»<sup>4</sup> Из всех современников, пожалуй, только митрополит Евлогий верно понял эту сущностную черту личности отца

Киприана. В своих воспоминаниях<sup>5</sup> он, например, кратко характеризует его так: «Очень образованный, культурный человек, строгий монах» (с.413). В другом месте, описывая свои недоразумения с известной м. Марией (Скобцовой), он говорит: «Внутренний смысл монашества, его особенный, чисто церковный характер, так мне и не удалось ей разъяснить. Чтобы все же этой цели добиться, я выписал из Сербии ученого архимандрита [Киприана \(Керна\)](#), строгого инока, и сделал его священником домового церкви общегития на rue Lourmel. Но и о. Киприану не удалось внушить м. Марии правильное понимание монашеского пути — напротив, начался разлад, взаимное отчуждение, которое мне было очень трудно сглаживать. Бедные две монахини, Евдокия и Бландина, оказались между двух огней и, конечно, всеми силами души тяготели к подлинному, строгому монашеству, живым воплощением которого был архимандрит Киприан» (с.517). Сам истинный монах, избравший этот высочайший подвиг христианского служения не без внутренних борений и по воле Божией (благословение старца [Амвросия Оптинского](#)), владыка Евлогий верно почувствовал в отце Киприане подлинного инока.

О том, что монахом отец Киприан стал вследствие глубокого, выстраданного и выношенного в недрах сердца, убеждения, а не по причине каких-то внешних и случайных обстоятельств, свидетельствует с очевидной непрерываемостью одна из его работ<sup>6</sup>. Поскольку она является малоизвестной и представляет собой библиографическую редкость, мы позволим себе сделать обширные выдержки из неё. Исходя из святоотеческой идеи Божественного «светолития», предполагающей «исхождение» Бога в Своих «энергиях» и причастие этим «энергиям» тварных существ, отец Киприан кратко намечает церковное учение об Ангелах, которые «суть зеркала, вторичные свету, передающие низшим духовным существам этот Божественный Свет». Будучи «чистыми умами», Ангелы «познают тайны Божия и сообщают их в той же иерархической постепенности. Их премудрое назначение служит в просвещении и другим Ангелам, и роду людскому. Просвещение это выражается в приобщении низших существ Божественной энергии, умному Фаворскому Свету, несозданному, вечному». Такая «Небесная Иерархия» находит своё отражение и в Церкви земной («в церковном быту феноменологически является то, что подлинно живет в сущности духовного бытия»), которая «знает в своей среде разные чины и состояния, и различает между ними даже особый лик, которому усваивает наименование «ангельского» чина. Представители его носят ангельский образ или схиму и воплощают в своей человеческой, земнородной природе дух бесплотных небожителей. Это — иноки, монахи, схимники. Но не есть ли это название «ангельского образа» только метафорическое прилагательное? — Конечно, нет! Пустоименные титулы не могут иметь места в Церкви, как Жизни Духа». Духовная ценность этого «ангельского лика» в бытии Церкви, согласно архимандриту Киприану, отнюдь не ограничивается аскезой, которая «не состоит в убийстве и уничтожении тела, а только лишь в обуздании греховных похотей и желаний, и главным образом в приготовлении своего тела, этого храма Святого Духа для будущего обожения и преображения на Новой Земле, на которой будет жить правда». В общем делании монаха аскезы — «только средство, а не цель, и при этом средство негативное по своему содержанию», ибо «только помогает другим духовным проявлениям: молитве, созерцанию, богомыслию и т. д.». Поэтому, по своему призванию, монашество «должно в своей земной ограниченности, и отягченное своим плотским бременем, делать то духовное, что роднит его с Ангелами-духами и с Самим Богом-Духом».

Что же касается положительного и созидательного аспекта своего делания и служения, иночество должно, «продолжая золотую цепь, соединяющую его с миром ангельским на небесах, изливать миру тленному и падшему на земле это сияние святости, любви и мудрости. Иночество и должно быть преисполнено этим светом и преломлять его в делах чистоты,



милосердия и боговедения. Иночество должно, подражая своим первообразами Ангелам, продолжать на земле и довершать ангельское служение, стать служебными духами для тех, которые имеют наследовать спасение, для томящегося в грехах и мраке неведения человечества». Как ангельский мир не самозамкнут и не самодовлеющ, так и монашество не является самозамкнутым и самодовлеющим «сословием» в Церкви. «Древняя народная мудрость сказала: «Свет мирянам — иноки, свет инокам — Ангелы». Это — ареопагитская мысль, высказанная в простых словах пословицы. И она очень верно выражает сущность взаимоотношения миров человеческого и ангельского, с их промежуточной служебной ступенью иночествуящего собора. Иноки должны быть ангелами-хранителями мира, служить миру и продолжать в этом направлении линию ангельского служения. Это служение может проходить в непосредственном контакте с этим миром, или же быть пустынным, анахоретским, от мира географически отделенное, но зато еще более тесно связанное метафизически, духовно, молитвенно. Такое иночество уходило от жизни мирской к жизни мировой, к молитвенному служению всему миру, к его духовному охранению. Во всяком случае, монашество не есть по замыслу и не смеет быть и в действительности эгоизмом. Это было бы разрывом «золотой цепи», нарушением соборного единства всех членов Тела Церкви и выпадением из общего плана Божиего промысла о мире и людях. Свое стремление к святости, к духовному совершенствованию оно осуществляет не самостно, не самозамкнуто. Очищаясь, оно очищает и окрест стоящих, будь то близкие или дальние; просвещаясь молитвою, богомыслием, созерцанием, оно просвещает и должно просвещать окрест себя, весь мир, всех человеков». Отсюда «цель иночества, как нравственной силы, — спасение не только самих себя, но спасение всего мира и освящение твари. Это не только спасение от мира, но именно **спасение мира**» (выделено нами — А. С.).

В этих словах архимандрита Киприана четко и ясно выражается как идеальная суть монашеского служения, так и всецелая преданность его лично такому идеалу. Безусловно, он осознавал, что между идеалом и его реальным воплощением простирается дистанция довольно большого размера. Иначе и не может быть в нашем греховном мире, где полное совершенство недоступно. Особенно сейчас очевидно, что инерция греха, подобно огромной пружине, все сильнее и круче затягивает человечество. Но также очевидно, что не будь православного иночества, которое в лице лучших представителей своих служило и служит этому миру, с упрямой обреченностью не желающему спасения и отвергающему благодатную помощь свыше, эта пружина давно бы окончательно сломала человечество. Идеал монашеского служения, преодолевая инерцию вселенского греха, воплощался и продолжает воплощаться, прежде всего в подвиге духовничества и старчества. Отец Киприан ясно осознавал это, ибо, по его словам, «от древних подвижников Востока эта линия тянется к Паисию Величковскому и нашим знаменитым оптинским старцам. Оптина — один из прекраснейших цветов иноческого вертограда, один из лучезарных светочей православного мира и его ангелоподобного собора монашествующих. Исповедь, руководство жизнью, совет самого, казалось бы, прозаического, повседневного содержания приближают иноков к их назначению быть ангелами-хранителями мира». Не видеть этого воплощения иноческого идеала в земной реальности и преображения им нашей «юдоли печали» в прообраз Небесного Вертограда могут только люди духовно слепые, духовно болящие, которые с извращенным наслаждением мазохистов не желают собственного исцеления и спасения.

В указанной работе архимандрит Киприан достаточно подробно останавливается и еще на одном аспекте иноческого служения — аспекте просветительском, культурном, научном. Он указывает на многочисленные примеры византийских монастырей (Лавры св. Саввы Освященного, Студийской обители, Афона и др.), ставших центрами духовного просвещения.

«История русского иночества только лишний раз подтверждает сказанное и дает изумительные примеры иноческого служения науке, искусству, культуре и просвещению. Стоит только вспомнить, что в наших монастырях был очаг и светильник христианской культуры и богослужения». Отмечает отец Киприан и тот факт, что, в силу более благоприятных исторических условий (раннее освобождение от варварских завоеваний, установление жизни «в более спокойных берегах» и пр.), на Западе «почва для культурного строительства была более удобной». Поэтому названный аспект иноческого служения раскрылся здесь полнее, чем в России, и многие монастыри стали подлинными «подвизалищами ума и науки». Соответственно, в западном монашестве сложился четко выраженный тип «ученого монаха» с его особой психологией. «Подвижник науки, какой-нибудь доминиканец или бенедиктинец, знает, что он будет иметь все для научной работы нужное и что ничто от нее его не будет отвлекать. Наука — его главное и святое дело, его цель и задача, а ни как какое-то подозрительное и опасное для спасения души предприятие». В России, особенно в послепетровский период, дело обстояло иначе: «ученый инок в наших условиях церковного быта всегда призывался к церковно-административному служению. Чистой ученой работе почти никто из наших монахов-академиков себя не мог посвятить... Церковная власть больше ценила, и Синоду больше был нужен кадр архиереев, чем орден ученых монахов. И понятно, что архиерейство не способствовало ученым трудам. Заботы по епархиальному управлению поглощали все время. Приходится просто удивляться, как могли писать свои труды такие выдающиеся наши иерархи, как Порфирий Успенский, Филарет Гумилевский, Макарий Булгаков, Сильвестр Малеванский, Сергей (Спасский, автор «Месяцеслова»). Это были подвижники и страдальцы науки». В данных словах покойного архимандрита звучат ноты личной скорби и боли «ученого монаха», которые несколько искажают общую перспективу. Ибо «служение церковной науке» является лишь одной гранью иноческого служения — гранью, хотя и важной, но отнюдь не основной. Однобокое развитие её в общем строе иноческого жития является, пожалуй, большим препятствием для воплощения монашеского идеала, чем полное умаление этой грани. Мы можем наблюдать это на примере западного монашества, давшего миру много выдающихся ученых, но не одарившего мир духоносными старцами.

Сам архимандрит Киприан как бы подспудно чувствует эту опасность и оговаривается: «Но могут сказать, что Православию все это чуждо, не нужно и даже опасно; что Православие сильно смирением и молитвой, а не философскими спекуляциями и учеными орденами; что за последний XIX век, век особой просвещенности, русское Православие просияло преп. Серафимом и о. Иоанном Кронштадским, которые не были учеными в строгом смысле слова. Но разве смирение и [молитва](#) исключают науку? Разве благочестие мешает книге и просвещению? Ведь если я говорю о культуре и науке, то только основанных на молитве, выходящих из монастыря. Моя речь сводится к церковному, монастырскому служению этому языческому миру, этому обезцерковленному, обывательскому христианству». Затем он еще добавляет: «Не усматривайте, прошу вас, в моих словах никакой критики, и не ищите в них каких бы то ни было реформаторских проектов. Самый дух новаторства, реформации и революционности в корне чужд и противен моему церковному сознанию. Это просто думы, тихие и грустные думы о судьбе тех, кто взыскует сочетать монашество и науку, книгу и молитву, библиотеку и благочестие». Здесь рельефно проявляется личность отца Киприана — человека глубоко церковного, искренне преданного Православию монаха и ученого. И выстраданная им правда звучит в таких его словах: «Нельзя забывать, что в общей системе церковного строительства и управления просвещение и богословская, да и всякая вообще наука, необходимы, полезны и благословены. Наука — такой же подвиг, просвещение — такое же служение; это — общее дело, что, выражаясь по гречески, означает «литургия». Служители и строители церковной

культуры ничем не меньше аскеты, подвижники, мученики, чем рядовые священники, служащие Богу и людям, и монахи, занимающиеся для своего спасения молитвою и физическим трудом». Под этими словами отца Киприана, вне сомнения, подпишется каждый церковный ученый, каждый причастный делу церковного просвещения.

## ***II. Архимандрит Киприан и традиция православного изучения творчества святого Григория Паламы и поздневизантийского исихазма***

Цельность личности отца Киприана отразилась и в его научно-богословской деятельности. Эта деятельность была также достаточно многогранной, ибо сфера интересов ученого архимандрита распространялась и на Литургику, и на пастырское богословие, и на церковную историю. Но эти многосторонние интересы сводились, как в фокусе, к единому центру — патрологии. Отец Киприан мог бы вполне подписаться под замечательными строками своего современника и коллеги протоиерея Г. Флоровского: «Отеческая письменность есть не только неприкосновенная сокровищница предания. Ибо предание есть жизнь; и подлинно сохраняются предания только в их живом воспроизведении и соприкосновении. Об этом свидетельствуют отцы в своих творениях. Они показывают, как истины веры оживотворяют и преобразуют человеческий дух, как возрождается и обновляется в опыте веры человеческая мысль. Они раскрывают истины веры в целостное и творческое христианское мировоззрение. В этом отношении отеческие творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости. Это есть школа христианской мысли, христианского любознания»<sup>7</sup>. В этой школе отец Киприан учился всю свою жизнь, из этого источника воды живой постоянно черпал силы и вдохновение для своего научного творчества. Впрочем, следует отметить, что собственно патрологических работ его издано сравнительно немного. Среди них важнейшие: замечательный справочник по переводу святоотеческих творений на русский язык<sup>8</sup>, который является необходимейшим пособием для всех интересующихся историей древнецерковной письменности; далее — книга о «золотом веке святоотеческой письменности», представляющая собой публикацию части его лекций по патрологии в Русском Православном Богословском Институте в Париже<sup>9</sup>; наконец, это — отдельные статьи в периодических изданиях и сборниках. Вершиной «патрологических штудий» архимандрита Киприана является его книга о св. Григории Паламе, переиздаваемая ныне. Чтобы понять значение данного труда, целесообразным представляется наметить, хотя бы в самых общих чертах, традицию православного изучения творчества и богословия великого православного святителя, а также всего поздневизантийского исихазма, и попытаться определить место книги архимандрита Киприана в данной традиции.

### ***1. Поздневизантийский исихазм в исследованиях русских ученых в период до 1917 г***

Как и вообще богословская наука, патрология -дисциплина сравнительно молодая в нашем Отечестве, и становление её в России происходило не без трудностей и сложностей, пока она во второй половине XIX в. не обрела твёрдой почвы под ногами<sup>10</sup>. И весьма примечателен тот факт, что одной из самых первых патрологических монографий, увидевших свет в нашей стране, была магистерская диссертация **игумена Модеста (Стрельбицкого)**<sup>11</sup>, впоследствии — архиепископа Волынского и Житомирского. Сам зачин этой монографии определяет весь настрой и тональность книги игумена Модеста: «Святой [Григорий Палама](#) есть один из великих

подвижников благочестия христианского, учителей и ревностных защитников Греческой церкви в борьбе с папизмом за [православие](#) и свою самостоятельность. Но его высокие подвиги монашеские, его непоколебимая ревность по православию против Западной церкви, не уступающая ревности Фотия и Михаила Келллария, многочисленные, во многих отношениях полезные для богослова творения этого отца Церкви доселе, к сожалению, не пользуются известностью и у просвещенных сынов православной Церкви. Ни один, можно сказать, поборник Веры и благочестия православной Греческой церкви вообще не испытывал столько клевет и несправедливых обвинений в отступлении от православия и правил подвижничества, как святой Григорий Палама. Не только современные ему западные, но и восточные историки и богословы старались затмить высоту подвигов этого святого мужа, находить в его творениях много ересей, как следствие отделения Восточной церкви от единства с Западной. И в новейшее время, даже в некоторых общеупотребительных сочинениях нашего отечества, св. Григорий Палама и его сообщники называются сектою, под именем Паламитов и Исихастов, получившею начало свое будто еще в XI-ом веке. Само собою разумеется, что такие взгляды историков и богословов, особенно западных, на деяния и учения св. Паламы не только касаются его одного, но в его лице оскорбляют православие всей Восточной Церкви (14-го века), которою он был тогда главным защитником» (с. 1—2).

Данный зачин книги игумена Модеста показывает, что его диссертация имела, помимо прочего, апологетическую цель, ибо даже в среде православных учение св. Григория Паламы иногда встречало глухое непонимание, перерастающее либо в явную, либо в подспудную оппозицию<sup>12</sup>. Стараясь развеять этот сырой туман непонимания, игумен Модест даёт изложение жизни святителя, обзорекает известные к середине XIX в. творения его, а также намечает сущностные грани его богословия. Согласно автору, канонизация св. Григория Паламы вскоре после его кончины и время памяти его во вторую неделю Великого Поста показала, что он «был великий подвижник, защитник Веры и благочестия, непоколебимый столп православной Церкви и соревнователь св. Апостолов и св. отцев вселенских» (с.27).

Магистерская диссертация игумена Модеста, несомненно, была заметным явлением в православной патрологической науке, ибо дала толчок дальнейшему изучению творчества и богословия св. Григория Паламы. Несмотря на свои вполне естественные недостатки, объясняемые зачаточным состоянием научного исследования наследия святителя и лишь частичной публикацией его творений, эта работа осуществила «прорыв» в той «стене молчания», которая окружала сокровищницу Богомыслия одного из самых великих отцов Церкви<sup>13</sup>. Вскоре после выхода в свет книги игумена Модеста появилась еще одна работа, частично затрагивающая личность св. Григория Паламы: статья **Г. Недетовского** о Варлааме и его последователях<sup>14</sup>. Автор её пытается разобраться в сложных перипетиях исихастских споров XIV в. и определить суть заблуждений главного оппонента св. Григория Паламы. Согласно его мнению, Варлаам лишь как бы «случайно» запалил фитиль у той бочки с порохом, какую представляла собой византийская [Церковь](#) в XIV в., когда многочисленные смуты и нестроения раздирали её. Поэтому «нет серьезных оснований слишком строго судить Варлаама за его ересь и не совсем справедливо было бы приписывать ему лично особенно важное значение в церковных нестроениях константинопольского патриархата» (с.357). Нельзя видеть в Варлааме и «сознательного агента католической пропаганды», ибо до возникновения ереси он «весьма усердно служил православию и словом и делом». Сама ересь его «не заключала в себе никаких элементов католического вероучения. Это просто — плод пытливого рассудка, воспитанного под влиянием схоластики, уже господствовавшей тогда в западных школах. Эти схоластические утонченности ереси Варлаама пришлись, как нельзя более, по вкусу мыслящим грекам, так как греки всегда отличались созерцательным направлением, и озаменовали себя в истории не



менее утонченными ересями, чем ересь Варлаама» (с.353). В общем, названную статью Г. Недетовского нельзя признать удачной попыткой анализа сложных обстоятельств столкновения защитников Православия с инородным мирозерцанием «варлаамитов». Судя по тону работы, автору её была внутренне чужда духовная суть исихастского движения, иначе из-под пера его не вышли бы следующие строки, характеризующие т. н. психо-соматический метод Иисусовой молитвы: «Аскетизм был так развит на востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности» (с.329). Эта характеристика восточно-христианского аскетизма Г. Недетовским еще раз подтверждает древний гносеологический принцип, что «подобное может познаваться лишь подобным», а поэтому ученый, даже формально православный, но не имеющий глубокого духовного опыта и не взыскующий его, не способен адекватно понять сущность того явления, которое он берётся описывать. Впрочем, учитывая то обстоятельство, что работа Г. Недетовского была *первой попыткой* научного осмысления лжеучения Варлаама, её не следует судить слишком строго.

Таким образом, во второй половине XIX в. начинается богословско-научное осмысление значения св. Григория Паламы в истории православного мирозерцания. «Тронувшийся лёд» уже не останавливается, и перспектива патрологических и исторических исследований начинает всё более расширяться и углубляться. Заметным явлением в данном плане стал солидный труд по истории Афона великого ценителя христианской древности и тонкого знатока истории Православия **епископа Порфирия (Успенского)**. В этом труде прежде всего показывается, что исихазм есть явление восходящее к самым истокам монашества<sup>15</sup>. Поэтому, довольно подробно излагая историю исихастских споров XIV века и намечая богословскую суть их<sup>16</sup>, преосвященный автор говорит: «Учение афонских исихастов не было новостью 14-го века; нет, оно издревле таилось не только у них, но и везде, где были безмолвники. Даже упражнения в умной молитве в потемках с устремлением взора на пупок, или на конец носа, ради чувственного видения света, подобного свету Фаворскому, даже и такое упражнение было на Афоне издавна... Все это учение таилось бы в кельях афонских безмолвников и не смущало бы христианское общество. Но его обнаружил... калабрийский монах Варлаам; а чуткая ко всем новым толкам церковь Константинопольская обсудила оное учение соборно» (с. 238—239). Большой заслугой епископа Порфирия является то, что в своём труде он публикует многочисленные рукописи, найденные им на Афоне, многие из которых проливали свет на неизвестные дотоле стороны сложной идейной борьбы в период исихастских споров; частично эти новые документы приводятся в переводе автора. В свете этих новых источников мирозерцание св. Григория Паламы и других защитников Православия XIV в., а также их оппонентов, обретает большую ёмкость и глубину.

Другой выдающийся подвижник православной науки, **епископ Арсений Ивашенко**, развивает это перспективное направление в патрологии, т. е. публикацию новых источников, и издаёт по рукописи Московской Синодальной библиотеки три неизвестных ранее творения св. Григория Паламы, прилагая параллельный перевод на русский язык<sup>17</sup>. Одновременно с этим изданием стараниями **Федора Ивановича Успенского** выходит в свет еще один ценнейший источник как вообще по истории византийской Церкви, так и по истории исихастских споров в частности — «Синодик в Неделю Православия»<sup>18</sup>. Этот важнейший документ, отражающий в себе соборное сознание православной Церкви, провозглашает анафемы Варлааму и Акиндину, с обозначением основных положений их заблуждений, и возвещает вечную память св. Григорию Паламе (с. 30—38). В нём кратко суммируются принципиальные расхождения между святителем и его оппонентами и обозначаются сущностные грани церковного видения и

признания богословия св. Григория Паламы. Ф. Успенский снабжает опубликованный им текст «Синодика» ценными примечаниями и дополнениями (с.68—96).

Перу этого крупнейшего византиниста, ставшего, наряду с В. Г. Васильевским, основателем «русской школы византологии»<sup>19</sup>, принадлежит также работа, специально посвященная столкновению св. Григория Паламы с Варлаамом<sup>20</sup>. Данный конфликт Ф. И. Успенский рассматривает в плане столкновения «партий» - "православно-национальной» и «западнической». По его мнению, «жизненным нервом всей борьбы, сосредоточенной около имени Варлаама, было западничество в самом широком смысле слова — в политике, вероучении», а поэтому «победа Григория Паламы должна быть признана победою национальной партии над латинствующей и западнической» (с.7). С точки зрения идейной это столкновение имело и еще один существенный аспект — конфронтацию платонизма и аристотелизма (с.273). «Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV в. поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона» (с.364). Подобные выводы русского византиниста, с одной стороны, проливают свет на некоторые малоизученные стороны исихастских споров, но, с другой, явно грешат упрощенным схематизмом и внутренней противоречивостью<sup>21</sup>. Кроме того, для Ф. И. Успенского характерен и своего рода приземлённый эмпиризм, не позволяющий уловить духовную суть идейных споров XIVв. Такая приземлённость уже прямо граничит с духовной слепотой в тех высказываниях его, которые касаются исихазма в последнем томе монументального труда Ф. И. Успенского по истории Византии (вышедшем уже после его смерти)<sup>22</sup>. Об Иисусовой молитве здесь, например, говорится: «Все это, конечно, была лишь практика, над которой стояла теория спасения созерцанием по учению святых отцов; но практика факирская, занесенная из Индии, быстро приобретшая приверженцев среди монашества и одновременно резких обличителей, вызвавшая насмешки индифферентных. Умам, воспитанным в аристотелевской схоластике, не был понятен этот афонский мистицизм, идейные корни которого восходили к византийским толкованиям Платона, а жизненное оправдание и сила лежала в болезненном, но почти всеобщем отвращении от современности, жалкой и безутешной"(с.708). Таким образом, Ф. И. Успенский, с одной стороны, вложил свою лепту в изучение миросозерцания св. Григория Паламы и поздневизантийских исихастов, а, с другой, стал продолжателем той традиции непонимания их, о которой упоминалось выше.

Заметным явлением в русской патрологической науке стало появление книги ректора Казанской Духовной Академии епископа Алексия (Дородницына) о византийских церковных мистиках XIV в.<sup>23</sup>. Эта работа знаменует собой большой шаг вперёд в изучении богословия св. Григория Паламы в том плане, что миросозерцание святителя рассматривается в едином контексте поздневизантийского исихазма, представленного, помимо самого Паламы, еще двумя великими духовными писателями — преп. Григорием Синаитом и Николаем Кавасилой. По характеристике епископа Алексия, «учение св. Григория Синаита легло в основу всего средневекового направления восточного монашества вообще и изучаемой нами мистики 14 в. в частности... Утверждать, что св. Палама был лично учеником св. Григория Синаита нельзя за недостатком данных. Но что он был учеником его по духу, это стоит вне всякого сомнения и безусловно подтверждается сравнением учения их, так что, даже несмотря на отсутствие всяких данных, можно было бы признать св. Паламу личным учеником св. Синаита». Впрочем, «Палама, следуя вполне учению Синаита, освоил в его духе те места его учения, какие недостаточно подробно были изъяснены им самим. Вместе с этим Палама умеряет строго монашескую точку зрения Синаита: он не чуждается совершенно мира и признает за монашеством только более удобств при достижении человеком спасения. Более решительно в

этом отношении учение Кавасилы: оно совсем не говорит о монашестве и его преимуществах и полагает, что и всякому мирянину, какими бы делами он не занимался, всегда возможно исполнить свой долг в отношении к Богу. Учение Кавасилы, в общем согласное с учением Синаита и Паламы, рассматривает предмет опять с новых сторон. Он подробно раскрывает почти незатронутое остальными двумя учение о таинствах, сообщающих человеку благодать, необходимую для жизни во Христе, и, далее, оставляя в стороне частные действия на душу подвигов и благодати, указывает общие психические признаки усвоения человеком любви к Богу». В то же время, епископ Алексий указывает и на сущностное единство мировоззрения трёх великих византийских богословов: «Общая всем трем нашим мистикам и самая характерная черта заключается в том, что они учили и доказывали самую жизнь, что не путем рассудочных философских умозаключений, но постоянным очищением души, совершенным безмолвием чувств и помыслов, непрестанным упражнением в богомыслии и умной молитве, или иначе «умным деланием», человек может достигнуть озарения свыше. Это проявление Божества обыкновенно открывается *покою* в образе света, который можно видеть даже телесными очами, подобно тому, как это было на Фаворе. Они учили далее, что для подавления страстей, нечистых чувств, нужно все помыслы ума сосредотачивать в глубине сердца, постоянно наблюдая за ними и не позволяя им развлекаться ничем другим, но всегда мыслить о Боге и любовью стремиться к Нему» (с.91—93). Эти выводы епископа Алексия наметили новые и весьма плодотворные перспективы для православного изучения творчества и мирозерцания св. Григория Паламы, поскольку адекватное понимание богословия святителя возможно лишь в контексте всего святоотеческого Предания, и, в первую очередь, в контексте Предания поздневизантийских отцов Церкви. Развивая положения, высказанные епископом Алексием, **А. И. Яцимирский** в одной из своих работ<sup>24</sup> замечает, что победой над Варлаамом и другими противниками исихастов Православие «обязано было, конечно, Паламе, но [Григорий Синаит](#), это «вместилище всех доблестей», «вершина добродетели» и геронт «не от мира сего», — бесспорно должен считаться родоначальником славяно-византийской «исихии», до сих пор еще живой и деятельной у нас — в подвижничестве безвестных оптинских старцев» (с.510)<sup>25</sup>.

Наконец, нельзя не упомянуть и работу о св. Григории Паламе крупнейшего знатока истории византийской Церкви **И. И. Соколова**<sup>26</sup>. Собственно говоря, эта работа является не самостоятельным исследованием, а лишь отзывом на книгу греческого ученого Г. Х. Папамихаила, с подробным изложением содержания её. Но в конце своего отзыва И. И. Соколов делает ряд критических замечаний, представляющих несомненную ценность. В частности, он говорит, что «автору следовало бы подробно и разносторонне охарактеризовать историческую эпоху, прославленную подвигами св. Григория, более закончено нарисовать историческую перспективу, на фоне которой появляется этот выдающийся деятель, дабы читатель мог поставить деятельность св. Григория в связь с современными задачами Церкви и запросами византийского общества». Кроме того, "автор исследовал только печатные творения св. Григория Паламы и, к сожалению, почти совсем не коснулся тех его трудов, которые еще не изданы и находятся в рукописях. От автора-грека, для которого не должно бы представлять особых затруднений ознакомление с рукописным преданием, связанным с именем св. Григория Паламы, следовало бы ожидать привлечения в научный оборот и неизвестных еще науке материалов"(с.84). Эти и другие замечания И. И. Соколова намечают ряд важных ориентиров для будущих исследователей наследия св. Григория Паламы. Этому православному ученому принадлежит и перевод на русский язык «*Жития преподобного Григория Синаита*», греческий текст которого издал впервые И. В. Помяловский. Данный перевод снабжается весьма компетентным предисловием и ценными примечаниями, позволяющими уловить ряд

важнейших моментов духовно-аскетического учения преподобного<sup>27</sup>.

Таким образом, к 1917 г. совокупными усилиями русских патрологов, византиноведов и церковных историков были достигнуты достаточно серьёзные результаты в изучении жизни, трудов и богословия св. Григория Паламы и византийских исихастов. В исследованиях наших ученых был не только намечен общий контур учения этого святителя, но и предпринята попытка определить место исихазма в истории православной Церкви, святоотеческого Предания и вообще духовной культуры христианского Востока. Кроме того, начато было исследование рукописной традиции творений св. Григория Паламы. Катаклизм 1917 г. прервал эту живую струю научно-богословского творчества, хотя по инерции она еще продолжала течь в России некоторое время, правда все более и более иссякающим ручейком. Так, один из последних представителей дореволюционной русской византологии, **А. А. Васильев**, в своей книге о последних трагических веках истории Византии<sup>28</sup> кратко касается и исихастских споров. Согласно его мнению, «вопрос об исихастском движении, религиозный в своей основе, получит еще более широкий и глубокий интерес, если его поставить в связь с господствующими мистическими течениями Западной и Восточной Европы и с некоторыми культурными явлениями так называемой эпохи Итальянского Возрождения. Но изучение исихастского движения в только что указанном освещении предстоит еще будущему» (с.93). Результатом же данных споров является то, что они «дали определенный перевес строгому Православию вообще и монашеским идеалам в частности» (с.97). Эти достаточно корректные замечания А. А. Васильева показывают, что он придерживался (в отличие от Ф. И. Успенского) достаточно здоровой и объективной точки зрения на поздневизантийский исихазм.

Целесообразным представляется несколько остановиться на уже упоминавшемся труде «Очерки античного символизма и мифологии», переизданном недавно, **А. Ф. Лосева** — не только глубокого специалиста по истории античной философии, но и оригинального мыслителя. Названный труд, целиком еще принадлежащий дореволюционной русской культуре, затрагивает и проблему судьбы платонизма в Византии. Касаясь её, А. Ф. Лосев рассматривает «эллинское язычество» и «византийское Православие», как «два до последней глубины противоположных друг другу культурных типа». И «примириться им невозможно без самоубийства; и приходится им убивать друг друга, друг друга анафематствовать» (с.865). В рамках такого непримиримого противоречия двух «культурных типов» А. Ф. Лосев анализирует борьбу св. Григория Паламы и исихастов с Варлаамом и его последователями. Указанное противоречие рассматривается автором еще как антитеза «языческого платонизма» и «платонизма христианского», причем последний представляется в трёх основных видах: 1) православно-восточном (паламитском), 2) католическо-западном и 3) варлаамитско-протестантском (с.892). И взаимная несовместимость этих трёх видов, согласно А. Ф. Лосеву, не менее глубокая, чем антитеза «языческого платонизма» и «платонизма христианского». Поэтому всякое либеральное «смазывание и нивелирование столь резких исторических типов мысли и жизни, отличающее именно либеральную природу исследования, указывает на полное отсутствие исторического зрения и неспособность разобраться в самых элементарных вопросах культуры. Все эти культурные типы для меня совершенно индивидуальны, оригинальны, внутренне закончены и друг с другом совершенно несовместимы. Их можно объединить логически, диалектически. Но как типы устройства жизни, как *социальные единицы* они могут только анафематствовать и расстреливать друг друга» (с.893—894).

Согласно точке зрения А. Ф. Лосева, наиболее ярко и отчетливо несовместимость указанных культурных типов проявляется в антитезе Православия и католицизма. Последний есть «язычество в христианстве, языческий платонизм в православии, т. е. христианский аристотелизм» (с.882). Поэтому «православное учение о Пресвятой Троице так же отличается от



католического Filioque, как вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленно-субъективного торжества универсально-личностной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи» (с.883). Наиболее же резко чувствуется взаимоисключаемость Православия и католицизма в молитвенной практике, поскольку «в молитве опытно ощущается вся неправда католицизма». Собственно говоря, «это, конечно, не молитва и не общение с Богом. Это — очень сильные галлюцинации на почве истерии, т. е. *прелесть*» (с.885). В общем, по мнению А. Ф. Лосева, можно говорить о коренной антиномии «онтологизма Востока» и «психологизма Запада». Ибо «восточному монаху не важен он сам, почему тут и мало «описаний» внутренних состояний подвижника. Западному же подвижнику, кроме Бога, важен еще и он сам. Эта индивидуалистическая плененность собственной личностью онтологически выражена как Filioque; затем она выражена в догмате о беспорочном зачатии; и т. д и т. д., — вплоть до истерического беснования в лжемолитвенных состояниях». Попутно А. Ф. Лосев делает одно глубокое замечание, актуально звучащее и в наши дни: «Этот эффектный субъективизм и психологизм, соединенный с формалистической строгостью дисциплины, ... всегда бывали завлекательной приманкой для бестолковой, убогой по уму и сердцу, воистину, «беспризорной» русской интеллигенции. В те немногие минуты своего существования, когда она выдавливала из себя «религиозные чувства», она большей частью относилась к [религии](#) и христианству как к более интересной сенсации; и красивый, тонкий, «психологический», извилистый, увертливый, кровяно-воспаленный и в то же время юридически точный и дисциплинарно-требовательный католицизм, прекрасный, как сам сатана, — всегда был к услугам этих несчастных растленных душ» (с.890—891).

В заключение своего философско-богословского и культурологического анализа А. Ф. Лосев приводит перевод актов Константинопольского собора 1351 г. против Варлаама и Акиндина, считая, что «миросозерцание, лежащее в основе этих замечательных актов, есть миросозерцание типично *византийское*. Его можно проследить на истории всей Византии, вскрывая его под самыми разнообразными учениями» (с.899). Проследивая типологию данного «византийского мировоззрения», он делает следующий вывод: «омоусианство, дифизитство, иконопочитание, исихазм и имяславие (которое я предлагаю называть по-гречески ономатодексией) суть единое православно-восточное, византийско-московское, мистико-символическое и диалектико-мифологическое учение и опыт. Арианство, монофизитство и монофелитство, иконоборчество, варлаамитство и имяборчество (ономатомахия) есть единое безбожное мировоззрение и опыт, которому трижды анафема да будет, купно с эллинством, латинством и западным возрожденческим басурманством» (с.900).

В этой бегло намеченной концепции А. Ф. Лосева имеется много глубоких прозрений, достоинство которых, к сожалению, снижается излишней эмоциональностью и рядом «интеллектуальных натяжек», подспудно связанных с такой чрезмерной эмоциональностью. Одной из таких натяжек (не говоря, например, о безоговорочном причислении «имяславия» к традиции сугубо православной духовности), является, на наш взгляд, неудачное выражение «христианский платонизм». Широко бытуя в научной и полунучной терминологии (особенно, западной), оно предполагает, что христианские мыслители суть прямые продолжатели и наследники идей Платона и его последователей, тезис, вызывающий глубокие сомнения и далёкий от корректности<sup>29</sup>. Ибо, несмотря на тот очевидный факт, что отцы и учителя Церкви, начиная со II в., достаточно активно включали отдельные платонические интуиции и идеи в своё христианское миросозерцание, элементы платонизма здесь не только играли второстепенную роль, но и приобретали у них совсем иной смысл и звучание. Подобно тому,

как разрозненные камни, взятые из языческих капищ для постройки христианской базилики, не определяли архитектурную структуру и назначение её, так и элементы платонизма, включенные в общую симфонию православного мировоззрения, переставали быть *платоническими* по своей сути. Поэтому о *традиции платонизма* в собственно христианстве невозможно говорить, ибо там, где присутствует эта *традиция*, отсутствует само [христианство](#). Используя же указанное неудачное выражение (которое подобно словосочетанию «белая сажа»), А. Ф. Лосев не только склоняется к тому духу «научного либерализма», с которым он так горячо полемизирует, но и вынужден «укладывать» в одно прокрустово ложе «христианского платонизма» богословие св. Григория Паламы, лжеучение Варлаама и теологию латинских схоластиков, хотя сам постоянно подчеркивает, как свидетельствуют приведённые выдержки, их принципиальную несовместимость. Впрочем, этими критическими замечаниями отнюдь не умаляется заслуга нашего выдающегося мыслителя, которому удалось уловить и обозначить ряд сущностных аспектов «исихастских споров» XIV в., вскрыв глубинную подоплеку их.

## **2. Вклад русской православной диаспоры в изучение творчества св. Григория Паламы и исследования отца Киприана Керна**

Если традиции православной церковно-исторической науки, патрологии и византологии вынужденно угасали в самой России после 1917 года, то они обрели как бы «вторую молодость» на Западе, куда пришлось эмигрировать лучшим представителям русской церковной науки и культуры. Одним из них был **Г. А. Острогорский**, вместе с А. А. Васильевым (также эмигрировавшим) взрастивший новые семена православной византологии в сложных условиях изгнания. Среди ранних работ этого всемирно известного византиста привлекает внимание статья, посвященная исихастским спорам, которая, на наш взгляд, является одним из самых лучших и глубоких изложений этих споров в мировой византистике<sup>30</sup>. Автор исходит из того убеждения, что «византийская культура является высшей культурой средневековья. Неоспорима и религиозная основа этой культуры, питавшейся прежде всего религиозными переживаниями и ими направлявшейся» (с.349). В истории этой культуры поздневизантийское исихастское движение, по мнению Г. А. Острогорского, занимает важнейшее место. Два основных истока питали данное движение. Первый — монашество: «в ранне-византийскую эпоху исихазм отождествляется с отшельничеством, он не приобрел еще присущего ему в позднейшее время значения некоего особенного мистического подвижнического пути. Но несомненно, что уже и отшельничество, как таковое, как полный уход из мира, отшельничество, протекавшее в тиши и молчании, способствовало возникновению того духовного типа, который характерен для исихастов XIV века. И великий аскет VI века, [Иоанн Лествичник](#), во многом уже схож с афонскими исихастами». Второй исток — мистические учения древнехристианской Церкви, в первую очередь — учение Дионисия Ареопагита, воспринятое Церковью через призму богословия преп. Максима Исповедника. Эта «мистическая струя» церковного богословия наиболее зрелые формы свои обрела в творениях преп. [Симеона Нового Богослова](#), которого следует считать «подлинным духовным родоначальником афонских исихастов, как по своему учению, так и по своей жизни» (с.354—355). Непосредственный же импульс становлению афонского исихазма был дан преп. Григорием Синаитом. Согласно мнению Г. Острогорского, на протяжении всей византийской истории позднего периода наблюдается наличие двух «партий», конфликтующих друг с другом: одна, «ведомая преимущественно монашеством, представляет более строгое направление, проникнутое недоверием ко всему мирскому и вместе с тем непримиримое по отношению к латинскому Западу», а другая —

«умеренная, склонная к сотрудничеству со светской властью, а в силу этого и к компромиссу с латинством, проникнувшаяся идеалами гуманистического просвещения», первая примкнула к исихазму, а вторая, найдя выразителем своих интересов Варлаама, встала в оппозицию к нему (с.356). Выразителем же интересов «партии строгих» стал св. Григорий Палама — «религиозно самый одаренный человек своего столь одаренного времени» (с.358).

Затрагивая непосредственно сами споры, Г. А. Острогорский отмечает, что чисто внешние моменты здесь играли второстепенную роль. Например, психосоматический метод Иисусовой молитвы, названный Варлаамом «омфалопсихией», послужив одним из поводов для споров, быстро отступил на задний план. Как констатирует автор, в этом методе предполагалось «не механическое доведение себя до экстаза и видений ..., как понимал это Варлаам и как быть может думали его наивные осведомители. Видения понимались лишь как исключительные излияния благодати, к восприятию коей надлежало готовиться путем нравственного просветления, суровой аскезы и постоянной молитвы» (с.360). Споры же сосредоточились преимущественно на вопросах догматических, в первую очередь — на вопросе о различении между божественной сущностью и энергией, которое «для Паламы было краеугольным камнем веры и мысли, ибо, если не существует этого различия, то не существует вообще никакой связи между миром и Богом, как между Богом и миром, поскольку [Бог](#) в существе Своем миру абсолютно трансцендентен. Значит отрицание этого различия ведет практически к полному атеизму" (с.361). Несмотря на то, что чаша весов в идейной борьбе достаточно долго колебалась, победа осталась за св. Григорием Паламой, ибо его учение всецело отвечало «духу православной Церкви» (с.365). Согласно Г. А. Острогорскому, это объясняется самим характером православного мышления: «Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях, логически друг друга исключающих и уничтожающих, мысля теологически единым то, что логически является множественным, и, наоборот, мысля теологически множественным то, что логически едино». Именно подобная антиномичность мышления была внутренне чужда всем еретикам: арианам, монофизитам, несторианам, иконоборцам и противникам афонских исихастов. Наоборот, св. Григорий Палама является «верным продолжателем философских традиций греческой догматики; его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления" (с.367—368). Более того, в лице этого святителя как бы органично соединяются два религиозных типа: «мистически-интуитивный и спекулятивно-дискурсивный», т. е. соединяется церковная мистика и догматическое богословие. «Абстрактное догматическое мышление, рискующее окостенеть в схематических формулах, обогащается, обновляется и подтверждается живым мистическим опытом; способность же к абстрактному, четкому мышлению ограждает мистику от духовного рассеяния, давая ей некий руководящий стержень. Величие дела великого религиозного мыслителя Григория Паламы в том и заключается, что мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в философских понятиях и, переведя вопрос в плоскость ясных и четких понятий, смог доказать, что исихастская мистика конгениальна духу православной Церкви. И Церковь восприняла добытый мистическим путем опыт исихастской жизни, как некий новый оплодотворяющий фактор» (с.369).

Таковы основные выводы этой, хотя и небольшой по объёму, но весьма содержательной и богатой мыслями работы Г. А. Острогорского. Данные выводы включены и в солидный труд по истории Византии, созданный этим ученым несколько позднее<sup>31</sup>, где он еще раз подчеркивает, что учение исихастов выражало «основное стремление греческой духовности» (the fundamental longing of Greek spirituality) перекинуть мост над пропастью, отделяющей этот мир от века будущего. Поэтому оно и было признано православной Церковью и отвергнуто католическим Римом.

Спустя некоторое время после названной статьи Г. А. Острогорского выходит в свет еще одно серьёзное исследование о св. Григории Паламе — работа монаха (будущего архиепископа) **Василия Кривошеина**<sup>32</sup>. В этой статье (по сути — небольшой монографии) одного из самых выдающихся наших патрологов делается очень удачная и плодотворная попытка рассмотрения мирозерцания святителя как единого, целостного и органичного учения, все части и отдельные элементы которого находятся во внутренней гармонии друг с другом. Исходной точкой для автора служит гносеология, антропология и аскетика св. Григория Паламы. Утверждая непостижимость Бога человеческим разумом, святитель признает относительную полезность научных дисциплин «в деле изучения мира тварного и оправдывает в этой области свойственные им приемы познания — силлогизмы, логические доказательства, примеры из мира видимого. Но в деле познания Бога он утверждает их недостаточность и говорит даже о нецелесообразности пользоваться ими». Вместе с тем Палама указывает на возможность богообщения для человека, определяемую его положением в мироздании. Ибо «человек, созданный по образу Божию и соединяющий в себе, как состоящий из души и тела, мир вещественный и невестественный, является, по мысли св. Григория Паламы, неким малым миром, микрокосмом, отражающим в себе все мироздание и объединяющим его собою в единое целое». Такое центральное положение человека в мироздании позволяло Паламе даже утверждать, что «человек в большей степени чем ангел наделен образом Божиим» (с. 102—103). Причем, в антропологии святителя важное значение придавалось телесному началу в человеке, поскольку «тело не только в будущем веке, но уже сейчас может соучаствовать в благодатной жизни духа» (с. 104). Именно «исходя из своего учения о богоподобии человека, св. Григорий Палама утверждает возможность достижения общения с Богом прежде всего на пути исполнения Его заповедей, творением коих человек восстанавливает и раскрывает находящийся в нем образ Божий, потемненный грехами, и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в меру доступную ему, как тварному существу» (с. 105).

Поэтому гносеология и антропология Паламы неразрывно сопрягается с его аскетикой и этикой. Здесь святитель «склонен был придавать преимущественное значение не столько самому внешнему деланию или даже приобретению той или иной добродетели, сколько внутреннему очищению от страстей», достигаемому путем покаяния и смирения. Своё наиболее полное выражение такое «внутреннее делание» находит в молитве, которая для св. Григория «выше стяжания отдельных добродетелей» (с. 105—106).

В связи с учением святителя о молитве монах Василий достаточно подробно рассматривает его подход к психо-соматическому методу Иисусовой молитвы, иначе называемому «художественной (умной) молитвой». Этот подход определяется той мыслью, что, «поскольку тело наше в существе своем не есть злое начало, но творение Божие и храм живущего в нас Духа, нет ничего предосудительного, но, наоборот, вполне естественно пользоваться им, как вспомогательным средством при совершении молитвы». Из вспомогательных приемов, связанных с телесностью человека, Палама останавливается на двух: соединении [МОЛИТВЫ](#) с дыханием и принятии молящимися известного внешнего положения тела (с.111). «В этой апологии художественной умной молитвы и состоит отчасти своеобразие и значение аскетических творений св. Григория Паламы в аскетической письменности. Было бы однако совершенно ошибочным думать, будто бы св. Григорий Палама видел в этих приемах — полезных, но все же второстепенных, сущность и главное содержание умного делания. Не то или иное аскетическое действие, но «восхождение ума к Богу и непосредственная беседа с Ним» мыслилась им, как и всей православной мистикой на всем протяжении ее истории целью и сущностным содержанием «духовной и невестественной молитвы». Это единение ума с Богом составляло для св. Григория Паламы основу и вместе с тем вершину всей духовной жизни, так



что нарушение этого единения было для него истинной причиной всех наших падений» (с. 114).

Что же касается богословско-догматического учения святителя (прежде всего — различия «сущности» и «энергий» в Боге), то, по мнению автора, страстные споры, разгоревшиеся вокруг него, объясняются прежде всего тем, что «обе спорящие стороны опираются в своей полемике на очень различные принципиальные положения в своем богословствовании о Боге. Конкретно говоря, мы стоим здесь перед различием между катафатическим богословием, более свойственным католическому Западу — в частности Фоме Аквинату и его школе, и апофатическим богословием, преобладающим в творениях отцов православного Востока. Для первого, катафатического богословия, понятие Бога, в сущности тождественно с понятием бытия, хотя и совершенного и абсолютного. Поэтому все свойства и совершенства Божий суть не иное что, как свойства и совершенства, аналитически выводимые из понятия бытия... Вместе с тем, это совершенное бытие мыслится как принадлежащее к области логического. Иначе говоря, основные логические законы, понимаемые как законы онтологические и как идеальная основа бытия, распространяют свое действие и на Бога (ибо и Он бытие) и даже обосновываются в Нем Самом» (с. 128—129). Наоборот, «согласно с духом апофатического богословия, применение к Богу таких понятий как бытие, сущность и т. д., хотя и не является совершенно неправильным, все же неточно и условно, и не определяет Бога, как Он есть «по Себе"..., ибо Бог не есть бытие (хотя бы совершенное), но выше его, как его Творец... Вследствие этого и свойства бытия не могут просто переноситься на Бога и рассматриваться как свойства Божества... Так же мало могут распространяться на Него и основные логические законы, именно вследствие своего бытийного и, следовательно, тварного характера. Конечно, Бог не ниже логических законов (как Он не ниже бытия в смысле небытия), но, превышая их, Он не «вмещается» в них, вследствие чего наше мышление о Боге необходимо имеет антиномический характер. И эта богословская антиномия (ее не надо смешивать с простым логическим противоречием...) не есть только недостаточность нашего мышления, неспособного объять Божественную природу, но объективно (и, следовательно, независимо от познающего субъекта) обоснована в Самом Боге, как нечто непостижимо в Нем существующее» (с. 130).

Различием между «сущностью» и «энергиями» в Боге определяется и учение св. Григория о нетварном Божественном Свете, который является одной из таких «энергий». Варлаам и его сторонники, неправильно понимая это учение, приписывали святителю грубо материалистическое представление об этом Свете. «На самом деле, однако, св. Григорий, не отвергая, правда, вполне мнения о видении Фаворского Света телесными очами, объясняет, что очи апостолов были при этом преображены силою Духа Святого, и само видение Света не было обычным процессом естественного зрения, но сверхъестественным, благодатным» (с. 140). Такое же Божественное осияние, которого сподобились апостолы, «доступно людям очищенным Духом, еще здесь на земле, хотя полное откровение Божественного Света будет дано только в будущей жизни, когда мы узрим Бога лицом к лицу» (с. 141).

Подводя итоги своему исследованию, монах Василий говорит о значении св. Григория в развитии православной мысли следующее: «Традиционное аскетико-мистическое учение Православного Востока не только находит в его творениях свое окончательное и систематическое выражение, но и свое богословско-философское оправдание. Своим учением о несозданном Свете и Божественных энергиях св. Григорий Палама подвел неразрушимый богословский базис под традиционное мистическое учение Православной Церкви, ибо только на основе этого учения возможно последовательно утверждать действительность общения человека с Богом и реальность обожения, не впадая при этом в пантеистическое слияние твари с Божеством, неизбежно возникающее при отождествлении в Боге сущности и энергии... В этом деле богословского обоснования данных церковного мистического опыта в его последних

глубинах и пределах заключается непреходящее великое значение св. Григория Паламы. Вот почему и Православная Церковь так торжественно и с такой любовью совершает ежегодно его святую память, почитая в нем не только мужа, благоухающего святостью своей личной жизни, но и одного из столпов своего «свыше истканного» богословия, славного проповедника «благочестия великого таинства» (с.150—151).

Спустя много лет, имея уже весьма богатый опыт в изучении святоотеческой письменности, владыка Василий вновь возвращается к осмыслению личности и богословия св. Григория Паламы в одной из своих небольших работ<sup>33</sup>. Здесь им прежде всего подчеркиваются монашеские истоки творчества и мирозозерцания святителя: «Св. Григорий Палама приобрел таким образом личный опыт монашеской жизни в ее столь отличных друг от друга видах, как общежительная жизнь, отшельничество и жизнь под руководством старца. Что, однако, объединяет у Паламы все эти пути монашеской жизни и образует в то же время основу его духовного опыта, это непрестанная Иисусова молитва в ее самых разработанных видах. Палама становится ее великим делателем, как впоследствии он станет ее богословом и апологетом» (с. 103). Эта сущностная черта личности святителя определяет и его полемику с противниками исихазма: он никогда «не перестает быть прежде всего духовным писателем, мистиком, богословом обожения человека и видения несозданного Света. Его полемика не принимает никогда абстрактного и отделенного от духовной жизни характера, не становится сухой и рационалистической» (с. 104). Данная черта личности накладывает свой неповторимый отпечаток и на всё учение этого отца Церкви, которое «может быть резюмировано как богословское оправдание возможности непосредственного общения человека с Богом». Причем, такое «непосредственное единение человека с Богом сделалось возможным благодаря Воплощению, которое, как говорит Палама, нарушило ангельскую иерархию, как бы стоящую между Богом и людьми. Здесь Палама чувствительно отличается от Псевдо-Дионисия и совершенно устраняет неоплатонические элементы богословия этого писателя в пользу чисто библейского представления о Боге и человеке». Подобное творческое преодоление сугубого «иерархизма» Дионисия Ареопагита стало предметом особых нападок Варлаама, горячего сторонника этого узко понятого «иерархизма». Точка зрения Паламы в данном вопросе «согласовалась вполне с его антропологическим учением, в котором человек рассматривался как существо, одаренное творческими способностями и предназначенное для царствования над материальным миром, и тем самым, более созданное по образу Божию, чем ангелы, пассивные исполнители Божественных повелений» (с.107—108)<sup>34</sup>. В целом же, мирозозерцание св. Григория Паламы «представляет собою в жизни и мышлении Православной Кафолической Церкви новое движение, творческое и традиционное одновременно. Это великий синтез богословия и мистики, богословие, основанное на опыте духовной жизни Церкви, творческий возврат к святоотеческим источникам и к библейскому Откровению, в котором Палама нашел свое представление о человеке, созданном по образу Божию в своей душевно-телесной целостности» (с.113—114).

### ***Архимандрит Киприан Керн как исследователь богословского наследия св. Григория Паламы***

Работы архиепископа Василия Кривошеина, отличающиеся внутренним духовным пониманием личности и мировоззрения Паламы и высокой богословской культурой, вкуче с исследованием Г. А. Острогорского, открыли новые горизонты для православного изучения творчества великого святителя, не только расширив перспективу, но и придав ему несколько иное направление, по сравнению с предшествующей традицией русской православной науки. В

рассмотренных исследованиях этих ученых более рельефно и четко намечается культурно-исторический контекст учения св. Григория Паламы, устанавливается его тесная связь с предшествующим святоотеческим Преданием и, в первую очередь, с аскетической традицией православного Востока, показывается нераздельное единство духовного опыта и тончайших богословских прозрений у святителя и вскрывается внутренняя подоплека его полемики с оппонентами исихазма. Подобное расширение и углубление перспектив в исследовании творческого наследия св. Григория Паламы во многом определило и подход к этому наследию архимандрита Киприана Керна.

Помимо книги, о которой будет упомянуто ниже, ему принадлежит также несколько статей, посвященных отдельным аспектам «паламоведения». Одной из первых «проб пера» была работа об истоках богословского мирозерцания святителя<sup>35</sup>. Здесь отец Киприан, сравнивая учение св. Григория Паламы с мировоззрением автора «Ареопагитик», преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата и других православных «тайнозрителей», стремится уловить сущностные черты «церковной мистики». Впрочем, он оговаривается, что «на языке наших отцов самого слова «мистика» нет, это понятие западного происхождения, которому лучше всего соответствует «стяжание Св. Духа», стремление к харизматическому настроению» (с.111). Поэтому «то духовное делание, которое на Западе называется «мистикой», а у нас не имеет такого определенного и узаконенного наименования, представляется в учении наших отцов прежде всего, как благодатное состояние» (с. 115). Основой такого «тайнозрения» (мы предпочитаем данное понятие термину «мистика», чуждому православному языку и мышлению — А. С.) является апофатическое богословие; однако не следует думать, что принцип этого богословия «принимается, как Паламой, так и его предшественниками, как некое обособленное направление или метод в богословствовании, исключающий самую возможность положительного любомудрствования, и тем самым исключающий и самую богословскую науку. Положительное богословие им не отрицается, но ему предоставляется соответствующее, отнюдь не исключительное место» (с. 104). Следствием подобного подхода является то, что «трансцендентный Бог, который не есть предмет научного познания, может приближаться к человеку только через иные способности души, а именно через непосредственное ведение, через экстатическое созерцание. Это и есть основное в мистике, как самого Паламы, так и его предшественников» (с. 105). Далее отец Киприан подчеркивает: «Достичь мистических откровений невозможно теоретическим путем. Можно читать лекции или вести семинар по истории мистических течений, но лекционно и книжно мистике не научаются». Здесь требуется подвиг, духовное делание и трезвение ума. «Этот внутренний кафарсис создает глубокое смирение у подвижающегося». Кроме того, «наряду со смирением, мистик ограждается от опасности отпадения в какую бы то ни было лже-мистику таинственной связью с Церковью. Никакая отсебятина, духовное самоутверждение и противоположение своего опыта опыту Церкви невозможно. У подвижника все проверяется чутьем церковности, мерилom же церковности служит Евхаристическая жизнь... Кабинетное абстрактное умствование о Боге вне Евхаристической жизни и без личного, живого религиозного опыта, и именно опыта церковного, бесплодно и потому бесполезно. Всякие потуги дерзать в области мистики без Евхаристического общения, не приводят ни к чему, кроме самообмана, мистифицирования других и сектантского отпадения от Тела Церкви» (с.112—114). Соответственно, такому пониманию «церковной мистики», можно утверждать, что она «не есть особый путь духовный, отличный от аскетики, и от нее независимый. Мистика есть особое благодатное состояние, известное благодатное достижение на пути строгого подвижничества; но мистика неотделима от аскетики и требует для себя аскетической подготовки» (с.110).

Эти тонкие наблюдения отца Киприана, основывающиеся, несомненно, на его личном духовном опыте, несколько умаляются достаточно заметной тенденцией к своего рода «панмистицизму», прослеживающейся в рассматриваемой статье. Так, говоря о своеобразии «языка мистиков» и отличии его от «языка богословов», автор замечает: «Мистик мистика скорее поймет, чем богослов богослова, несмотря на причудливое своеобразие языка... Догматические выражения теологов, четкость их катафатических формулировок больше связывают свободу их духа и делают их понятия более мертвыми. Мистические же откровения, со всей туманностью выражений, а иногда и антиномичностью их символики, как это ни парадоксально, сближают мистиков разных веков, народов и даже конфессий. Легче согласовать Плотина, Ареопагитиков, Бемэ и Мэйстера Экхарта с Симеоном Новым Богословом, Паламой и св. Иоанном Креста, чем отдельные направления теологов: школы александрийскую и антиохийскую, томистов и православных» (с. 123). В этом и некоторых других суждениях отца Киприана как-то упускается из виду, что близость *формы* выражения мыслей и озарений отнюдь не означает сродство их *содержания*, и выводить второе из первого можно лишь путём больших натяжек, в том числе и натяжек логических. Ведь и из опыта православных подвижников хорошо известно, что сатана иногда имеет обыкновение являться в образе Ангела Света. Поэтому и «церковную мистику», или, точнее, «церковное тайнозрительное богословие», следует четко отграничивать от всяких «лже-мистических видений», ибо между ними пролегает непроходимая пропасть.

Другая работа отца Киприана носит более строгий научный характер<sup>36</sup>. Здесь анализируется судьба и содержание одного произведения под названием «Олицетворение», которое долгое время приписывалось св. Григорию Паламе, пока в самом конце XIX в. А. Сонни не установил принадлежность памятника перу известного византийского писателя, афинского митрополита и гуманиста Михаила Акомината (ок. 1140—1220 гг.). Подкрепляя доводы А. Сонни в пользу подобного авторства рядом новых аргументов, архимандрит Киприан отмечает, что названное сочинение во многом перекликается с «Зерцалом» («Диоптрой») Филиппа Отшельника -произведением, весьма распространённым и в Древней Руси. И вообще, основная тема обоих произведений — тема о взаимоотношении души и тела в человеке — «интересовала средневековую мысль не только в Византии, но и на Западе. Это была излюбленная тема и богословов, и авторов житий, и поэтов, и составителей эпических сказаний. Можно сказать без преувеличения, что она была, пожалуй, самой любимой темой Средневековья» (с.99). Наконец, третью свою работу архимандрит Киприан посвящает анализу слова «богопричастный» в святоотеческой традиции и у св. Григория Паламы, чтобы на основе такого анализа ярче оттенить идею обожения — центральную для богословия многих отцов Церкви<sup>37</sup>. Согласно отцу Киприану, обожение у отцов не означает отождествление человека с Богом, не являются такие высказывания о человеке и просто риторической гипербелой, ибо они означают реальную причастность человека Божественной жизни, поскольку прежде всего в Евхаристическом общении (*dans la communion eucharistique*) мы стяжаем Бога и делаемся одной плотью с Ним (с.26).

Что же касается главного труда архимандрита Киприана, посвященного богословию св. Григория Паламы, то, поскольку он ныне переиздается, о достоинствах и недостатках его судить предоставляем читателю. Хотелось бы только сделать несколько кратких замечаний. Прежде всего, в общей традиции православного изучения творчества святителя данный труд занимает свою, особую, «нишу», ибо в центр своего исследования отец Киприан поставляет учение о человеке Паламы. Далее, это учение рассматривается им как на фоне всего богословского мирозерцания святителя, так и в культурно-историческом контексте современной его эпохи, что является несомненным и чрезвычайно важным достоинством книги.



Более того, архимандрит Киприан предстает перед нами, как своего рода «первооткрыватель» в том плане, что впервые в православной науке его книга содержит обширный очерк *всей* святоотеческой антропологии. Этот факт следует особо подчеркнуть, ибо столь существенная часть Богомыслия святых отцов, как учение о человеке, часто оставалась на периферии видения православных ученых и богословов. Сам отец Киприан ясно осознаёт это, замечая, что «в русской научной литературе такого, более или менее подробного обзора (святоотеческой антропологии — Л. С.) сделано еще не было». Признаёт он и неполноту своего обзора, вызванную объективными причинами, ибо, по словам автора, если бы этот обзор «претендовал на исчерпывающую полноту, он бы разросся в многотомное исследование» (с.259—260).

Вместе с тем, следует констатировать, что и такой беглый очерк потребовал от автора книги напряженных усилий и солидной эрудиции. Выводы, сделанные отцом Киприаном из данного обзора, заслуживают серьёзного внимания. В частности, он констатирует: «Наиболее возвышенные и тонкие писатели и мыслители, будь то теологи диалектического склада или мистики символического направления, уже давно (свв. Григорий Богослов и Григорий Нисский и мн. др.) обращали внимание на сложность человеческого естества, на сопряженность его из двух разнородных природ, духовной и телесной, и на рождающиеся отсюда конфликты и противоречия. Это наложило на святоотеческое восприятие человека печать апофатичности. Человек был и остается криптограммой, которую не дано человеческому уму расшифровать» (с.263). Можно только добавить, что учение о человеке святых отцов Церкви, как и всё их Богомыслие, органично сочетало «апофатичность» и «катафатичность», давая ключ к расшифровке тайны человека, как образа Божиего. В антропологии св. Григория Паламы это сочетание проявляется достаточно наглядно. Ибо, как говорит отец Киприан, резюмирую одну из характерных черт антропологии святителя: «Между миром этим и миром идей, между человеком и Богом есть глубокое, вечное сродство. Они связаны узами органической близости. И если мы о Боге по существу Его можем только молчать, если никакое определение Ему не соответствует, то отобразить Бога могут этот мир и человек. Всмотримся в лик твари, и в ней мы найдем зиждительные и художественные логосы ее бытия, отражающие Логос Божий. Всмотримся в человека, и в его внутреннем мире, в «психических явлениях», мы сможем рассмотреть таинственную криптограмму, логосы которой отражают Вечный Логос, по образу Которого создан человек, Св. Троицу, по подобию Которой живет наша духовная жизнь» (с.348). Поэтому, познавая себя в качестве «отобраза Бога», человек познаёт и Бога. И хотя «все это проникнуто тайной, приближаться к которой нам дозволено, но постичь до конца не дано» (с.385), но тайна сия всё же приоткрывается благодаря духовному опыту и возвышенному ведению отцов Церкви.

Книга отца Киприана ценна в первую очередь именно тем, что она передаёт этот духовный опыт и это ведение, сообщая суть святоотеческого «предания о человеке», которое как бы «фокусируется» в антропологии св. Григория Паламы. Данное предание научает нас, что «человек ответственен пред Богом в исполнении и раскрытии того замысла, который Богом изволен от вечности. Человек, как это «бого-словесное» существо, призван жить и ответить на это слово о бытии. Свою задачу он призван исполнить творчески, т. е. разумно и свободно. Призван творить в области нравственной, духовной, интеллектуальной, эстетической. Призван встать и идти по тому пути, который указан ему Богочеловеком, сказавшим о Себе Самом: «Аз есмь Путь, [Истина](#) и Жизнь». Куда ведет этот путь? Ответить можно одним словом: к обожению. Или скажем предсмертными словами самого св. Григория Паламы: «в горняя... в горняя... к СВЕТУ»(с.428). Эти заключительные слова книги отца Киприана, подводящие итоги святоотеческой антропологии, убеждают, что без глубокого понимания и осмысления данного учения православный человек может оказаться порой бессильным и безоружным пред лицом

современного безбожного мира. Ибо, как еще говорит отец Киприан, «давно уже жизнью выдвинута, фактическим строением вещей провозглашена и открыто бытом, государственными идеологиями и всецелым мировоззрением современности исповедуется ересь о человеке, как об обезличенном рабе государства, класса и нации. Это уже не заблуждение в богословии, а ересь самой жизни, при которой все самое ценное в человеке должно подчиняться коллективу. Всего правильнее было бы, говоря языком богословским, назвать это ересью *бесчеловечности*» <sup>38</sup>. Мы бы еще добавили, что в современном мире эта ересь приобретает также и лик ереси *человекобожия*, которая является обратной стороной медали ереси бесчеловечности. Будучи полнейшей противоположностью православного учения об обожении человека, «человекобожие» поставляет в центр мироощущения современного человека его греховную самость, оттесняющую и уничтожающую образ Божий в нём. И подменяя своим падшим «эго» божественное «я» в себе, он становится лёгкой добычей легиона тёмных сил, всё более и более удаляясь от Бога и всё неумолимее приближаясь к своей гибели.

### 3. Современное состояние изучения наследия свят. Григория Паламы

Исследования отца Киприана в области поздневизантийского исихазма и богословия св. Григория Паламы знаменуют собой важный рубеж, достигнутый православной патрологической наукой. Они послужили своего рода новой исходной точкой для изучения личности, жизни и учения святителя. После его книги диапазон и размах православного «паламоведения» значительно расширился и углубился. Объемить весьма многочисленные работы, посвященные творчеству св. Григория Паламы и исихастским спорам, которые вышли из-под пера православных ученых, не представляется возможным в узких рамках нашего очерка, тем более, что многие из них остаются для нас пока недоступными. Поэтому мы ограничимся сравнительно беглым обзором доступных нам исследований.

В первую очередь следует обратить внимание на небольшую, но весьма содержательную статью протоиерея **Георгия Флоровского**, вошедшую в первый том его собрания сочинений на английском языке<sup>39</sup>. Вообще необходимо отметить, что наследие этого выдающегося православного ученого и богослова, достаточно хорошо известного у нас, далеко не исчерпано для русского читателя, ибо многие его эссе, статьи и выступления никогда не публиковались в России. В частности, даже такая популярная в нашей стране его работа, как «*Восточные отцы*», является очень сокращенным вариантом фундаментального труда Г. В. Флоровского, который в английском издании занимает четыре тома. В поле зрения русского читателя, за исключением узкого круга специалистов, не попадала и названная работа отца Георгия о св. Григории Паламе. Исходной точкой размышлений его является уяснение правильного понимания призыва к «следованию святым отцам», который не раз раздавался среди христиан различных исповеданий в новое время. По мнению Г. В. Флоровского, этот призыв («Following the Holy Fathers») не есть «отсылка» к некоей абстрактной традиции, но является «обращением к святым свидетельствам» (an appeal to holy witnesses), поскольку «свидетельство отцов» принадлежит самой сути православной веры. Ибо православная Церковь есть не только Церковь «апостольская», но и «отеческая» («Patristic»). Поэтому «свидетельства отцов» являются не «свидетельствами древности» (*testes antiquitas*), но «свидетельствами Истины» (*testes veritatis*), вследствие чего «эпоха отцов» не относится только к прошлому, а есть как бы «постоянно актуальное настоящее». К этому «актуальному настоящему» принадлежит и наследие византийского богословия, важнейшую часть которого составляют творения св. Григория Паламы. По характеристике отца Георгия, святитель «не был спекулятивным богословом. Он

был монах и епископ»; поэтому «абстрактные философские проблемы» не волновали его, хотя он и был достаточно сведущим в них. Всё его внимание концентрировалось на жизненных вопросах христианского бытия и, как богослов, «он был истолкователем духовного опыта Церкви». Вследствие этого святителя никак нельзя назвать «новатором» (обозначение, распространённое среди западных теологов), поскольку всё его мирозерцание уходило глубокими корнями в благодатную почву Предания, хотя оно отнюдь не являлось «богословием повторения» («theology of repetition»), будучи «творческим продолжением (extension) древней традиции». Иногда мирозерцание св. Григория обозначают как «экзистенциалистское богословие», однако этот современный термин вряд ли приложим к богословию Паламы. Основой всего его мировоззрения была «история спасения» (the history of salvation), а поэтому это мировоззрение, подобно учению св. Иринея Лионского, можно обозначить как «богословие деяний» («theology of facts») — деяний Божиих, направленных на спасение человека, и «встречных деяний» человека, жаждущего своего спасения. Именно поэтому центральной темой всего богомыслия Паламы является тема обожения.

Таковы основные положения статьи отца Георгия Флоровского. Будучи, по выражению его ученика Я. Пеликана, «восточным богословом на Западе»<sup>40</sup> и сталкиваясь часто здесь с полным непониманием православной традиции, он стал своего рода «богословом-миссионером», несущим православную «керигму» в инородный мир западной культуры. Для этого ему порой приходилось использовать понятия и аргументы, доступные и близкие западному читателю и слушателю (например, «история спасения» — выражение, звучащее весьма непривычно для православного русского человека, поскольку у нас принято говорить о «Домостроительстве спасения»), чтобы облегчить восприятие этой «керигмы». Но, меняя *форму* её, отец Георгий сумел сохранить её *суть*, в чем несомненная и великая его заслуга. Поэтому, наряду с другими представителями русской православной диаспоры, он немало способствовал возрождению внимания к наследию св. Григория Паламы на Западе, выполнив, по словам того же Я. Пеликана, поистине «героическую задачу»<sup>41</sup>. Именно благодаря усилиям представителей этой диаспоры, тональность и общее направление многих западных работ, посвященных «исихастским спорам», существенно изменилась. Не говоря, например, о Я. Пеликане, который среди протестантских ученых представляет явно симпатизирующую Православию вообще и богословию св. Григория Паламы, в частности, тенденцию<sup>42</sup>, даже и среди католических исследователей наметилось стремление к ломке традиционно враждебного отношения к «паламизму». По крайней мере, уже серьезно обсуждается вопрос о связи богословия святителя с предшествующим святоотеческим Преданием<sup>43</sup>, исследуется проблема взаимоотношения «паламизма» и западноевропейской средневековой схоластики<sup>44</sup>, признаётся, что «в обширном литературном наследии знаменитого византийского богословия, особенно в его мистическом богословии (in seiner Theologie der Mystik), можно обрести много достойного внимания, глубокого и стимулирующего мысль (Anregendes)»<sup>45</sup>, делается попытка сравнить «путь исихазма» и «путь Игнатия Лайолы»<sup>46</sup> и т. д.<sup>47</sup> Более того, католические ученые стали активно включаться в работу по изучению рукописного наследия святителя, и их усилия в этом направлении начали приносить достойные плоды<sup>48</sup>. Другими словами, в некоторых католических кругах наметилось движение от глухой оппозиции к «паламизму»<sup>49</sup> к попытке наладить своего рода диалог с традицией православной духовности, ярким выразителем которой был св. Григорий Палама. Этот серьёзный сдвиг в католическом сознании служит молчаливым признанием духовной мощи и богословской значимости учения святителя. А подобное существенное изменение богословского сознания Запада произошло в результате творческой деятельности отца Георгия Флоровского и других богословов и ученых русской православной

диаспоры.

Важнейшую роль в этом сыграл и великий «свидетель Православия» современности **В. Н. Лосский**, который «стремился показать Западу, что Православие — не историческая форма восточного христианства, а непреходящая и кафолическая истина»<sup>50</sup>. Продолжая «возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия», определившийся в трудах [Паисия \(Величковского\)](#), св. [Тихона Задонского](#), митрополита [Филарета \(Дроздова\)](#), епископа [Игнатия Брянчанинова](#), епископа Феофана Затворника и других «стяжателей Духа»<sup>51</sup>, он и своим мирозерцанием, и своей жизнью показал верность духу святоотеческого Предания, доказав еще раз, что невечерний свет его не блекнет в Церкви Православной. Поэтому большинство трудов В. Н. Лосского, прежде всего такие наиболее известные его работы, как «*Очерк мистического богословия восточной Церкви*» и «*Догматическое богословие*», являют саму суть этого Предания, ибо оно есть «альфа» и «омега» всего его богословско-научного творчества, которое целиком зиждется на богомыслии святых отцов, в том числе — на богословии св. Григория Паламы.

При этом В. Н. Лосский исходит из того, что «очень долго исихасты не пользовались на Западе хорошей репутацией. В этом повинна главным образом недобросовестность некоторых современных критиков, введших конфессиональные споры в изучение проблемы, принадлежащей истории духовной жизни. Я ни в коем случае не последую их примеру, занимаясь апологетикой исихазма... Надлежит, однако, отклонить некоторые слишком уж ошибочные мнения о молитве, именуемой исихастской». Согласно точке зрения русского богослова, «прежде всего исихазм не является духовным движением; он лишь вид монашеской жизни, посвященной всецело молитве. Кроме того, это искусство молитвы, в противоположность всему, что говорилось об исихастах, не является механическим приемом, имеющим целью вызвать экстаз. Монахи исихасты не только не ищут мистических состояний, но стремятся к трезвению (πᾠσις), к внутреннему вниманию, к соединению ума и сердца с контролем сердца умом, к «хранению сердца» духом, к «безмолвию сердца» (ἡσυχία). Это специфически христианское выражение бесстрастия (ἀπάθεια), в котором деятельность и созерцание понимаются не как два различных рода жизни, но наоборот сливаются воедино в осуществлении духовного делания (πρὸς ἀσκήσιν). В-третьих, духовная деятельность включает в себя также технику молитвы, направленную на управление телом и душой, что отнюдь не значит, что исихастский метод сводится к внешним приемам и направлен к механизации молитвы. В-четвертых, созерцание благ будущего века, божественной действительности, нетварного света, не является целью исихаста; оно лишь выражение того общения с Богом, которого он непрестанно взыскует. И, наконец, исихазм не есть сравнительно недавнее изобретение византийских монахов; характерные черты молитвы, именуемой исихастской, мы находим у [Диадокха](#), у святого Иоанна Лествичника, у Исихия Синайского»<sup>52</sup>.

Из многочисленных работ В. Н. Лосского две непосредственно посвящены анализу сущностных аспектов мирозерцания святителя. В одной из них<sup>53</sup> приводится, например, такая ясная и яркая характеристика противников Паламы: «Они представляются нам принадлежащими к категории лиц, весьма мало озабоченных защитой церковных догматов. В большинстве своем это были преподаватели риторики из среды тех гуманистов, которых немало тогда было в Византии. Все они увлекались античной философией и иной раз занимались вопросами богословскими, но не столько ради поисков истины, сколько из ученой любознательности... Пожалуй, можно сравнить эту интеллектуальную среду Византии с преподавательской средой факультета искусств на Западе, представленную такими философами, как Абеляр, Сигер Брабантский и Вильгельм Охамский. Но в Византии, не знавшей схоластической философии, расстояние, отделявшее философов от богословов, было



более значительным, нежели на Западе». Здесь «именно философы возомнили себя богословами и, нападая на один из аспектов духовной жизни, столкнулись с догматическим Преданием». Поэтому «превзойденный богословием античный эллинизм снова проявляется в образе мыслей этих гуманистов, воспитанных на изучении философии и желающих поэтому смотреть на каппадокийцев глазами Платона, на Дионисия — глазами Прокла, на Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина — глазами Аристотеля. Проблема видения Бога для противников исихии ставится в плане интеллектуальном: это — гносис, познание; для святого же Григория Паламы, как и для всего мистико-богословского Предания, боговидение неотделимо от обожения и есть один из его аспектов. В сущности спор шел о возможности реального общения с Богом, иначе говоря — о природе благодати» (с.196—197) <sup>54</sup>. Что же касается известного различия между Божественной сущностью и энергиями и связанного с этим различием учения о видении нетварного Света, то, отстаивая их, Палама, по мнению В. Н. Лосского, увенчивает «длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновского дуализма, дуализма между чувственным и умопостигаемым, чувством и разумом, материей и духом... Здесь нет ни редукции чувственного к умозрительному, ни материализации духовного, но приобщение всего человека к нетварному..., общение, предполагающее соединение человеческой личности с Богом, соединение, превосходящее всякое познание... путем преодоления ограничений, свойственных тварной природе... Такая антропология приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолевающему» (с.200).

В другой своей работе, посвященной «богословию света» в учении св. Григория Паламы <sup>55</sup>, В. Н. Лосский замечает, что для него святитель — «отнюдь не автор какого-то нового учения: он лишь один из свидетелей Предания, точно также, как, например, свв. [Афанасий Великий](#), [Василий Великий](#), Григорий Богослов или [Максим Исповедник](#). Своеобразие его учения обуславливается главным образом тем, что он особо подчеркивает некоторые вероучительные положения, которые встречаются, однако, и у других отцов, а также, может быть, его смелой определенной постановкой проблем, превышающих человеческое разумение». Поэтому его богословие должно интересоваться, «как одно из подлинных выражений вероучительных основ православной духовной жизни — византийской, русской и любой другой» (с.52). Ибо «Православная Церковь никогда не проводила четкого различия между областью богословия и областью мистики. В основе всякого подлинно догматического труда лежит мистический опыт. Вместе с тем всякое мистическое творение связано с областью догматической постольку, поскольку оно выражает и раскрывает в своем содержании опытное постижение вещей божественных» (с.55). Применяя это важнейшее положение о единстве «догматики» и «тайнозрительного опыта» <sup>56</sup> в качестве ключа для понимания мирозерцания Паламы, В. Н. Лосский подчеркивает, что оно есть «богословие антиномическое, оперирующее путем противопоставления утверждений противоположных, но равно истинных. Св. Григорий Палама сам признает этот характер своего богословского метода, когда говорит: «Всякому богословию, желающему почитать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны: противоречить же себе в собственных утверждениях — удел людей, лишь совершенно лишенных разума». Он говорит здесь о необходимости сохранять равновесие между двумя членами антиномии, чтобы не оторваться от реальностей Откровения, подменив их понятиями человеческой философии» (с.57). Отсюда вытекает и антиномия между двумя путями богословского познания: катафатическим и апофатическим, утверждаемая святителем (с.58). При этом В. Н. Лосский констатирует, что «следует остерегаться слишком легко расценивать как «абсурд» все то, что представляется странным нашему уму, рациональному по своей природе. Ведь в таком случае пришлось бы отбросить, как нечто абсурдное, большинство христианских догматов, например, догмат о Вознесении Христа со Своим истинным

человеческим телом в сферу нетварного, к Самому Троичному Первоисточнику" (с.66). Наконец, заключая свою работу, он говорит: «Можно ничего не знать о Григории Паламе, о его роли в истории вероучения Восточной Церкви, но нельзя понять характера восточной духовности в отрыве от той богословской основы, которая нашла свое окончательное выражение у великого архиепископа Фессалоникийского, «проповедника благодати». Этим богословием пронизаны все литургические тексты» (с.72). Таким образом, подлинное понимание творчества святителя, согласно В. Н. Лосскому, возможно лишь в Православной Церкви, ибо всякое «внешнее осмысление», всякий «взгляд со стороны» в лучшем случае улавливает преимущественно только случайные и несущественные грани его богословия, а в худшем - до неузнаваемости искажает их<sup>57</sup>.

Безусловно, наиболее весомый вклад в изучение богословского наследия св. Григория Паламы внёс еще один выдающийся представитель русской православной диаспоры — протопресвитер **Иоанн Мейендорф**, многочисленные исследования поздневизантийского исихазма которого поражают своим широким размахом и многосторонностью. Из них первое место по своему значению занимает его книга *«Введение в изучение Григория Паламы»*, защищенная в Сорбонне в качестве докторской диссертации<sup>58</sup>. В предисловии к ней отец Иоанн отмечает, что, хотя с личностью св. Григория связан решительный поворот (*un tournant décisif*) в истории христианского Востока и он почтен Православной Церковью как один из самых великих учителей, творения его на 34 еще не изданы (напомним, что книга писалась в конце 50-х годов нашего века), а поэтому одной из первейших задач «паламоведения» следует считать издание неопубликованных творений святителя (с.11—12). Главная часть книги И. Мейендорфа подразделяется на два раздела: «Личность Григория Паламы» и «Мирозерцание Паламы»; завершается она двумя приложениями, в которых даётся обзор всех творений святителя (как изданных, так и еще пребывающих в рукописном виде) и современных ему источников. В первом разделе автор кратко рассматривает период, предшествующий возникновению исихастских споров (конец XIII -начало XIV вв.), обращая внимание на трёх видных церковных деятелей этого периода: патриарха Григория Кипрского, св. Феолита Филадельфийского и патриарха Афанасия I. Подчеркивается, что византийский исихазм XIV в. отнюдь не являлся религиозным движением, в котором преобладала «эзотерическая мистика и нездоровая экзальтация»; наоборот, он был подлинным «духовным пробуждением» (*un reveil spirituel*), касающимся всех аспектов христианского бытия: внутреннего совершенства, литургической жизни (*vie sacramentelle*) и социального бытия Церкви. Григорий Кипрский в богословии, св. Феолит в духовности и еkklesiологии, патриарх Афанасий I в сфере практической вдохнули новую жизнь в «склеротическое» христианское общество Византии (с.39—40). Затем о. Иоанн подробно останавливается на всех этапах жития святителя, с предельной полнотой (насколько это позволяют известные источники) обрисовывая его духовный облик и его церковно-общественное служение.

Во втором разделе детально анализируются наиболее существенные аспекты богословия Паламы: его оппозиция «мирскому эллинизму», отражающему состояние «безблагодатного человека», учение о обожении и еkklesiология, «богословие истории», «экзистенциальное богословие» (учение о Божественной сущности и энергиях), пневматология (учение об исхождении Святого Духа) и «мариология». В «Заключении» отец Иоанн резюмирует свои выводы: несомненно, что подавляющее число византийцев XIV в. видели в святителе представителя «традиционного Православия», а поэтому его победа над Варлаамом в 1338—1341 гг. была относительно лёгкой, ибо Православная Церковь в лице «Калабрийца» осудила «номиналистическое богословие», которое в это время на латинском Западе подготавливало «секуляризм нового времени». Лишь политические обстоятельства отодвинули окончательную

победу «паламизма» на более отдалённое будущее. В течение второго периода исихастских споров против Паламы образовалась оппозиция, состоящая из трёх групп: 1) епископов, традиционно обеспокоенных сохранением своего авторитета и влияния пред лицом «монашеского харизматизма»; 2) представителей т. н. «богословия повторения», для которых определения древних соборов являлись формулами раз и навсегда, до последней буквы, законченными и не подлежащими никакому развитию, даже полностью созвучному с Преданием; 3) гуманистов, разделяющих более или менее открыто «варлаамитский агностицизм». Однако эта оппозиция была достаточно быстро преодолена соборным усилием византийской Церкви, которая признала в учении св. Григория Паламы не «исчерпывающую сумму теологии» и не некую абстрактную философию, но «метод мышления», способный «защитить присутствие Бога в истории». Не будучи «новатором» и не считая себя таковым, св. Григорий, тем не менее, отделял себя от того «формального консерватизма», который был характерен для определённой части византийских богословов. И к своим собственным «вероучительным формулам» он относился жизненно и реалистично, никогда не защищая их формалистически, говоря, что «наше благочестие — не в словах, а в реальных вещах (realities)». Одобряя учение Паламы, византийская Церковь «решиительно повернулась спиной к Ренессансу», пытающемуся возродить «эллинскую внешнюю мудрость», ибо это учение знаменовало собой окончательное освобождение от «неоплатонических категорий» и «искушения языческим мистицизмом», которые не потеряли ещё своей соблазнительности для некоторой части христианского общества в Византии (с.323—327).

Таково, в самом сжатом и схематичном виде, содержание этого фундаментального труда отца Иоанна Мейендорфа. Естественно, что как и всякое подлинное научное исследование, труд сей не свободен от некоторых недостатков. Владыка Василий Кривошеин, отзываясь на появление этой книги, замечает: «Богословские взгляды св. Григория Паламы изложены о. Мейендорфом ярко и интересно, хотя и с недостаточным вниманием к аскетико-мистической стороне его учения. К сожалению, однако, автор, желая сделать богословие Паламы более доступным для современного читателя, «модернизирует» его учение и, выхватывая его из его эпохи, стремится выразить его в терминах новейшей западноевропейской философии. Особенно раздражает в этом отношении упорное употребление автором на протяжении всей книги выражений «экзистенциальный», «экзистенциализм» и т. д. для характеристики учения св. Григория Паламы. То же, хотя и в меньшей степени, можно сказать и относительно применения к Варлааму терминов «номиналист», «номинализм». Было бы гораздо ценнее (и, несомненно, «научнее»), если бы отец Иоанн, вместо такой модернизации, исследовал более подробно корни «паламизма», а также его противников, в богословской и мистической традиции Византии» <sup>59</sup>. Эти замечания покойного владыки Василия представляются вполне справедливыми, однако здесь, на наш взгляд, следует учитывать два обстоятельства. Во-первых, отец Иоанн, и сам принадлежа ко второму поколению русской эмиграции, уже достаточно плотно интегрировавшемуся в жизнь и культуру Запада, писал для читателя западного, мысля в значительной степени категориями западного мышления, куда более инородного образу мыслей византийского Православия, чем, например, категории и язык русской православной культуры. Во-вторых, отец Иоанн скромно назвал свою книгу *«Введением в изучение Григория Паламы»*, постоянно подчеркивая в ней, что не ставит перед собой цели объять весь «богословский универсум» святителя. Поэтому, учитывая эти обстоятельства, следует признать труд отца Иоанна выдающимся в истории православной патрологической науки, ибо он открывает ещё одну новую страницу в исследованиях творчества святителя.

Кроме того, именно И. Мейендорфу принадлежит высокая заслуга начать критическое издание творений святителя. Одновременно с рассмотренным выше трудом появляется

подготовленный им полный текст (editio princeps) «Триад» - одного из главных творений св. Григория Паламы<sup>60</sup>. Издание снабжено обширным предисловием (с.VII-L), в котором отец Иоанн довольно подробно излагает «историческое обрамление», обусловившее появление этого произведения святителя: приезд в Византию Варлаама и его конфликт с исихастами, защитником которых стал Палама, сложные перипетии идейной борьбы и т. д. По мнению отца Иоанна, столкновение между «византийскими гуманистами» и исихастами было неминуемым, но оно приобрело бы более «мягкие» формы, если бы Варлаам не выступил так резко против монахов (с.XXIII). Впрочем, принципиальное расхождение во взглядах между Варлаамом и Паламой наметилось сразу же после прибытия «Калабрийца» в Византию, когда он написал несколько антилатинских трактатов, в которых утверждал, что, поскольку Бог недоступен для человеческого разума, то всякие доказательства в богословии являются тщетными; следовательно, уния между Константинополем и Римом может состояться лишь в том случае, если обе спорящие стороны признают свою неспособность постигнуть истину. На эти сочинения Варлаама св. Григорий ответил своими «Аподиктическими Словами», где «неведомому Богу» Варлаама противопоставил Бога, открывающему Себя во Христе и действующему в Духе Святом, чтобы «возвести человека к Боговедению». Это первое столкновение между Варлаамом и Паламой определила во многом всю последующую полемику их (с.XI-XII). Далее о. Иоанн обзорекает и антиисихастские произведения Варлаама, составляющие также «Триаду» и определившие в значительной мере структуру одноименного сочинения св. Григория Паламы. Останавливается он еще на трактате Никифора Исихаста «О хранении сердца», констатируя, что «психо-соматический метод» Иисусовой молитвы, излагаемый в данном трактате, играл второстепенную роль в полемике между Паламой и Варлаамом. Затем указываются основные святоотеческие источники богословия святителя (св. Григорий Нисский, [Дионисий Ареопагит](#), преп. Максим Исповедник и др.) и, наконец, анализируется план и стиль «Триад» и рукописная традиция данного сочинения. Необходимо отметить еще, что отец Иоанн Мейендорф, в сотрудничестве с отцом Борисом Бобринским, П. Христу и несколькими другими греческими учеными начал издавать монументальное собрание творений св. Григория Паламы (в настоящее время вышло четыре солидных тома)<sup>61</sup>. Значение такого начинания трудно переоценить.

Все последующие работы отца Иоанна, посвященные поздневизантийскому исихазму, основываются на указанных двух трудах. Не перечисляя их всех и не рассматривая каждую подробно, отметим только, что в этих работах более детально и шире разрабатывается ряд аспектов византийского исихазма, которые были лишь намечены в диссертации приснопоминаемого протопресвитера Иоанна. Так, его небольшая книжица, рассчитанная на широкий круг читателей, излагает учение св. Григория Паламы в общем контексте православного аскетического Предания<sup>62</sup>. Согласно отцу Иоанну, истоки духовности святителя уходят корнями в древнее монашество, ибо с самого возникновения его Православная Церковь признала в иноках «своих подлинных глашатаев» (porte-parole authentiques), восприняв их Литургию, их духовность и их «тип святости» (с.17). [Евагрий Понтийский](#), преп. Макарий Египетский, преп. Иоанн Лествичник, преп. Максим Исповедник, преп. [Симеон Новый Богослов](#) и др. подвижники и духовные писатели подготовили ту благодатную почву, на которой и произросли благоухающие цветы поздневизантийского исихазма. Из непосредственных предшественников Паламы И. Мейендорф отмечает Никифора Исихаста, анонимного автора трактата «Метод священной молитвы и внимания» и преп. Григория Синаита; творения последнего особенно важны, ибо они как бы «конденсируют» в себе всю предшествующую исихастскую традицию (с.67). После сжатого очерка жизни и учения Паламы — «богослова исихазма», отец Иоанн останавливается и на последующей истории этого



религиозного течения в Православии: личности Николая Кавасилы, который, хотя и участвовал в исихастских спорах лишь эпизодически и мало интересовался собственно догматическим аспектом их, но был учеником Паламы в своём литургическом богословии, являющимся основой «исихастской мистики» (с. 139). Дальнейшая история исихазма связана уже с новым временем, ибо она возрождается благодаря трудам Никодима Святогорца и преп. Паисия Величковского, хотя промежуточной ступенью этого возрождения был «славянский исихазм» XIV-XV вв. На Руси деятелями его были митрополит Киприан, преп. Сергей Радонежский и преп. [Нил Сорский](#). Старцы Оптиной Пустыни, преп. [Серафим Саровский](#), св. [Феофан Затворник](#) и преп. Иоанн Кронштадский явили жизнью и творениями своими всю жизненность исихастского Предания, будучи духовными приемниками и наследниками св. Григория Паламы (с.145—173).

Данный очерк отца Иоанна, написанный живо и ярко, дополняется сугубо научными исследованиями в сборнике его статей, посвященных византийскому исихазму<sup>63</sup>. В этом сборнике одна работа, например, касается самого начального периода исихастских споров, причем отмечается, что полемика Паламы и Варлаама была во многом «спором экзегетов Дионисия Ареопагита», на которого оба опирались (I, с. 120). Другая анализирует подробно взгляды Варлаама, который характеризуется в качестве «консервативного богослова», рассматривающего текст Священного Писания и творения отцов Церкви как своего рода «хранилища недоказуемых логических аксиом», могущих охватываться человеческим разумом целиком; там же, где Писание и святые отцы не высказываются ясно, Варлаам допускал «человеческое рассуждение», но оно не имело для него абсолютного и аподиктического характера (V, с.52). В третьей статье исихастские споры трактуются в аспекте противостояния «номиналистского гуманизма» и «христианской мистики»: это противостояние обнаруживалось, среди прочего, и в двух противоположных подходах к антропологии, поскольку «гуманисты» рассматривали человека как «автономную тварь», имеющую связь с Богом только посредством «интеллектуальных способностей», а св. Григорий Палама утверждал «новую близость между Богом и человеком», установившуюся в Воплощении и посредством Воплощения, т. е. ту «бытийную реальность», без которой не может быть христианской антропологии (VII, с.911—912). В еще одной статье даётся общая характеристика религиозного состояния византийского общества в XIV в. и констатируется, что хотя в эту эпоху некогда мощная держава ромеев стала «только тенью самой себя», влияние византийской Церкви, и внутри империи, и за её пределами, достигло небывалой силы; особенно это касалось влияния византийского монашества (VIII,с.51). Другие работы этого сборника затрагивают не менее широкий спектр проблем, связанных с византийским исихазмом (тему «возвращения в себя» у св. Григория Паламы, «евхаристический аспект» религиозных споров XIV в. и т. д.).

Вообще богословие св. Григория Паламы и учение исихастов оставалось в центре внимания отца Иоанна Мейендорфа на протяжении всей его жизни. Он постоянно возвращался к ним, каждый раз находя всё новые жемчужины в этой одной из самых богатых сокровищниц православной духовности. Например, еще раз осмысливая мирозерцание Паламы<sup>64</sup>, он подчеркивает, что главной заботой святителя, как православного мыслителя, было одновременно утвердить и трансцендентность, и имманентность Бога, которые не могут быть адекватно выражены в философских и концептуальных понятиях. Утверждая же это, св. Григорий не являлся ни «новатором», ни «слепым консерватором», будучи лишь «подлинным выразителем» греческой святоотеческой традиции. Поэтому святитель никогда не терял «чувства полярности» между эллинским языческим мышлением и христианским Благовествованием — того чувства, которого были лишены его критики, как древние, так и новые (с. 193—194). В еще одной работе<sup>65</sup> отец Иоанн отмечает, что одним из исходных

пунктов всего мирозерцания Паламы было его глубокое убеждение в том, что Богословие имеет опытный характер: оно даруется всем христианам через таинство крещения, укрепляясь посредством постоянного участия в евхаристической жизни Церкви. С этим убеждением было тесно связано и понимания обожения святителем: оно не упраздняет «человеческого», а, наоборот, сообщает человеку «полноту человечества» (*rend l'homme pleinement humain*), т. е. восстанавливает его утерянное общение с Богом (с.104—105). Наконец, уточняя некоторые характерные детали поздневизантийского исихазма в одном из своих последних эссе<sup>66</sup>, И. Мейендорф указывает, что «паламитов» нельзя в карикатурном виде изображать как фанатичных «латиноненавистников» (*as systematic and fanatical anti-Latins*), а оппонентов святителя — как «просвященных экуменистов», ибо многие сторонники Паламы готовы были вести «честный диалог» с католиками, а среди оппонентов его было немало подвигающихся в антилатинской полемике (Акидин, Никифор Григора), хотя имелись и «латиномыслящие» (с.162).

Этот, далеко не исчерпывающий обзор работ о. Иоанна Мейендорфа<sup>67</sup>, показывает, что его научное творчество объяло великое множество аспектов истории поздневизантийского исихазма. Сила его, как исследователя, — в осмыслении конкретных деталей этой истории, во введении в научный оборот новых источников, мощные пласты которых он одним из первых стал систематически разрабатывать, и в умении прослеживать тонкие и неоднозначные связи исихазма с другими религиозно-философскими течениями поздневизантийской эпохи. Труды И. Мейендорфа послужили мощным стимулом к развитию православного «паламоведения» в котором весьма активное участие приняли греческие ученые. К сожалению, многие из их монографий и статей, написанные на новогреческом языке, остаются недоступными для нас<sup>68</sup>, но те, которые вышли в свет на западных языках и попали в поле нашего зрения, дают представление о «тонусе» исследований поздневизантийского исихазма в греческой православной науке. Можно, в частности, отметить книгу Г. Пападимитрия, называющуюся «Введение в [богословие] святого Григория Паламы»<sup>69</sup>. Как указывает сам автор, своей задачей он ставил дать систематическое изложение богословия Паламы и представить его мирозерцание западному читателю в историческом контексте (с.15). Опираясь преимущественно на работы представителей русской православной диаспоры, рассмотренные выше, Г. Пападимитрий сосредотачивает внимание на ключевых моментах мировоззрения святителя: учении о Божественной сущности и энергиях, христологии и сотериологии, учении о грехе и благодати. По мнению этого ученого, изучение творений св. Григория позволяет проникнуть в суть православного мистического богословия и лучше понять православную веру так, как она передана нам святыми отцами, ибо его богомыслие исходило «из самого сердца Церкви» (*from the heart of the Church*) и он дал свежее толкование церковного богословия, не вступая в противоречие с Преданием (с.65). Наоборот, опираясь на это Предание и Священное Писание, святитель полностью отстранялся от «спекулятивного философствования», утверждая возможность для твари быть в живом общении с Творцом благодаря Божественным «энергиям». Следуя таким путём, св. Григорий одновременно оберегал православное богословие и от пантеизма (с.67).

Монография другого греческого ученого — Г. Мантзаридиса<sup>70</sup> — посвящена учению об обожении св. Григория Паламы — того учения, которое автор, ссылаясь на архимандрита Киприана Керна, называет «религиозным идеалом Православия» (с.12). Начиная с «богословской основы» этого учения (образ Божий в человеке, возрождение человеческой природы во Христе, общение человека с Богом во Святом Духе), Г. Мантзаридис останавливается более подробно на сакраментальном, еклесиологическом и нравственном

аспектах обожения, тайнозрительном опыте его (молитва, видение нетварного Света, причастие Боговедению) и «эсхатологическом измерении» данного учения св. Григория. Согласно автору, святитель, постоянно подчеркивая в своих творениях значимость этого «религиозного идеала Православия», следовал по стопам предшествующих отцов Церкви, акцентируя лишь несколько иные аспекты учения об обожении. Ибо если в «эпоху великих отцов» преобладающим был «христоцентристский опыт» обожения, то в период поздневизантийского исихазма на первый план стал выступать «пневматологический аспект» опыта обожения (the same reality was experienced more in a Spirit-centered manner), что, впрочем, не касалось самой сути этого опыта, ибо соотносилось лишь со «способом бытия и осмысления его» в исторической жизни Церкви (с. 128). Из исследований прочих греческих патрологов можно указать еще на статью крупного знатока творчества св. Григория Паламы и одного из издателей его творений **П. Христу**, называющуюся «Двойное ведение согласно Григорию Паламе»<sup>71</sup>. Здесь он, выделяя в теории «двойного ведения» святителя три аспекта: различие между богословием и философией, различие внутри богословия двух путей Богопознания и различие между богословием и видением Бога, — относительно первого говорит, что Варлаам, будучи «одним из наиболее способных пионеров Ренессанса», стремился отождествить объекты, методы и достижения философии и богословия, сопоставляя на одном уровне эллинских «любомудров» и ветхозаветных пророков. Наоборот, Палама проводил четкое различие между богословием и философией. Последняя, согласно святителю, принадлежит к «естественным дарам» Божиим; её область — постижение природы и движения тварных вещей и существ, а также определение принципов социальной жизни человека. Если философия придерживается этих установленных для неё границ, то она является «исследованием истины» («a dissertation of truth»), но, выходя за свои естественные пределы, становится абсурдным, бесполезным и опасным для души человека делом. Ибо то, что находится за пределами «естественного», т. е. область незримого и вечного Бытия, принадлежит богословию или «любомудрию по Христу». Поэтому философия, имея дело с преходящими вещами мира сего, есть «полезная служанка», но не более, поскольку не является необходимой для спасения души человека (с.20—24). В свою очередь, богословие, будучи «рассуждением (discourse) о Боге», отличается от видения Бога, которое есть в некотором роде «собеседование (conversation) с Ним», как отличается знание вещи от обладания ею. Наконец, нельзя обойти молчанием и одну работу известного славяноведа **А.-Э. Тахиаоса**, посвященную судьбе исихазма в последние десятилетия XIV в.<sup>72</sup>, где он констатирует, что с 1351 г. до конца XIV в. константинопольскую кафедру занимали семь патриархов, из которых только один Макарий (1376—1379 и 1390—1391 гг.) не принадлежал к движению исихастов. Из остальных патриархов наиболее выдающимся распространителем идей исихазма был Филофей Коккин (1353—1355 и 1364—1376 гг.) — ученик, друг и биограф св. Григория Паламы, который приложил немало стараний к тому, чтобы эти идеи нашли отклик и в славянских странах. Благодаря его усилиям и трудам других горячих сторонников «безмолвия», исихазм обрёл характер «панправославного движения», охватив Болгарию, Сербию, Румынию и Древнюю Русь; не ведая политических и этнических границ, это движение стало «идеологией», доминирующей в каждой поместной православной Церкви, укрепив одновременно и связь их между собой.

Особого внимания заслуживают также и две статьи иеромонаха (впоследствии — митрополита) **Амфилохия Радовича**, посвященные триадологии св. Григория Паламы и резюмирующие его труд, изданный на греческом языке в 1973 г. В первой, называющейся *«Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы»*<sup>73</sup>, отец Амфилохий подчеркивает, что святитель ясно осознавал все трагические последствия внесения католиками «Филиокве» в символ веры. Согласно св. Григорию, хотя это отклонение

латинского учения от Православия представляется незначительным, оно таит в себе причину «великих зол», несогласных с благочестием и противных ему, ибо «в том, что касается Бога, даже самое мелкое не незначительно». В глазах святителя самое мелкое изменение и искажение веры содержит в себе радикальные различия догматического и духовного порядка. Поэтому, говорит отец Амфилохий, суммируя точку зрения св. Григория на этот вопрос, «Филиокве» «означает для нас не просто богословское различие между Востоком и Западом, а предполагает, можно сказать, две различные и несовместимые между собой триадологии». Что же касается учения о Святой Троице Паламы, то «в своём трепете перед вечной тайной Её, в своём апофатическом подходе к Ней, великий подвижник святой Григорий не пытается развить своё сверхмысленное созерцание тайны в определённую логику-богословскую систему: он только поклоняется в простоте и чистоте сердца Пресвятой Троице, передавая неизреченную Её тайну так, как он эту тайну принял». В другой своей статье<sup>74</sup> этот автор констатирует, что различие между св. Григорием Паламой и его оппонентами в антропологии и в вопросе об отношении Бога и мира начиналось и завершалось в триадологии и христологии; суть же этого различия заключалась в несовместимости библейско-патристической традиции и гуманизма.

Названными работами, естественно, не ограничиваются изыскания современных православных патрологов и церковных историков, касающиеся поздневизантийского исихазма. В настоящее время эти изыскания приобрели поистине вселенский характер, ибо многие ученые мужи различных поместных Церквей вносят свой достойный вклад в дело осмысления того значения, которое имело и имеет исихастское движение в духовной и культурной жизни Православия. Например, публикации такого рода постоянно появляются в печатном органе Свято-Владимирской Духовной Семинарии. В частности, можно указать на статью Д. Коффея, подчеркивающую противоположность учения о Боге в богословии св. Григория Паламы и в томизме<sup>75</sup>, или публикацию послания св. Григория Паламы к Павлу Асену, в котором святитель ставит под сомнение необходимость различия «малой» и «великой схимы» в практике монашеского пострига<sup>76</sup>. Не остаются в пренебрежении у американских православных ученых и другие представители поздневизантийского исихазма. В качестве примера можно указать прекрасное издание посланий св. Феолипта Филадельфийского, осуществлённое А. Геро<sup>77</sup>. Среди православных исследователей, разумеется, бывают разномыслия и ведутся дискуссии относительно тех или иных аспектов «исихастского движения». Свидетельством тому служит, например, достаточно суровая критика Д. С. Романидиса, ставящая под сомнение правомочность подхода о. Иоанна Мейендорфа к мирозерцанию св. Григория Паламы<sup>78</sup>. Но подобного рода дискуссии обычно идут на пользу православной науке, открывая новые грани Богомыслия святых отцов-исихастов. Во всяком случае, следует смело констатировать, что интерес к исихазму в наше время не только не иссякает, но, наоборот, становится всё более живым. И это не случайно, ибо исихазм является одним из наиболее ярких и сильных проявлений действия Святого Духа в Православной Церкви. Благодатные дары Его ниспосылаются и нам, ибо «эпоха Добротолубия»<sup>79</sup>, начавшаяся в России с трудов преп. Паисия Величковского, не прекращается, по милости Божией, и доньне.

Молитвами наших святых подвижников-исихастов, живущих ныне, которых Бог даровал России, в нашем Отечестве стала постепенно возрождаться традиция православного изучения византийского исихазма. Пока делаются первые (и далеко не всегда удачные) шаги в этом направлении. Однако уже заложена неплохая основа для будущих исследований творчества св. Григория Паламы в духе православного понимания его. Во-первых, переиздан перевод «Бесед» святителя, сделанный тружеником науки архимандритом **Амвросием Погодиным**<sup>80</sup>; эти «Гомилии» весьма важны для постижения таких аспектов его мирозерцания, как нравственно-



аскетическое учение, сотериология и пастырское богословие. Во-вторых, на русском языке появилась небольшая книга иеромонаха **Илариона**, содержащая перевод «Исповедание православной веры» св. Григория и краткий очерк основных положений его богословия<sup>81</sup>. Расчитанная на широкого читателя, она написана ясным языком и позволяет достаточно легко понять фундаментальные интуиции богомыслия святого отца.

Наконец, в-третьих, опубликован и перевод одного из самых главных трудов святителя — «Триад»<sup>82</sup>. Перевод снабжен небольшими примечаниями и послесловием переводчика **В. В. Биbihина**, принявшего псевдоним В. Вениаминова. К сожалению, послесловие вызывает ряд недоумений. Например, здесь говорится, что «св. Григорий осуждал еретическое самоуправство богомилов, но его привлекали у них — особенно в сравнении с некоторой расхоженностью официального христианства — энтузиазм веры, углубленная молитвенность, суровость жизненных правил» (с.349). Подобное ответственное заявление о симпатии святителя к еретикам должно было бы быть серьёзно аргументировано ссылками на его собственные творения, где ясно бы проявлялась эта симпатия, однако вместо подобной аргументации приводится высказывание о. Иоанна Мейендорфа, что конечный успех исихастов «в византийском мире должен быть отнесен на счет того, что они сумели направить в русло Православной Церкви народное движение к духовному пробуждению, которое богомильство увлекало на окольные пути». Однако в данном высказывании речь идёт совсем не о *симпатии* св. Григория к богомилам, а лишь о *воцерковлении* тех кругов населения, где проповедовалось это еретическое учение, т. е. отец Иоанн говорит совсем о других вещах, чем В. В. Биbihин. Далее в приведённой из послесловия фразе настораживает выражение «официальное христианство». Что понимается под ним? Если то Православие, которое исповедовали и которым *жили* высшие слои византийского общества, то именно «расхоженности» здесь как раз не было. Достаточно прочитать первую главу книги архимандрита Киприана, переиздаваемой ныне, чтобы убедиться в этом. Ибо, как говорит отец Киприан, «Византия — это огромный храм. Вся жизнь ее освящена молитвою и тайнодействиями. Быт Двора и частных лиц пронизаны были лучами церковности... Даже государство, та область культуры, которая менее всего способна к оцерковлению и просветлению, ибо оно построено на принуждении и ограничении человеческой личности, — в Византии в значительной степени охвачено было этой стихией церковности и, хотя далеко не совершенно, но пыталось войти в рамки церковного быта» (с. 14—15). О какой «расхоженности» может быть речь, когда, например, отец св. Григория Паламы, знатный член синклита, на заседаниях сената так уходил в умную молитву, что не слышал слов императора, обращенных к нему? Или когда императора Андроника III, по словам Г. Острогорского (см. указанную статью, с.363), преждевременно свели в могилу «чрезвычайное напряжение, с которым он следил за спором об исихазме, и слишком строгий пост, которого он придерживался в это время»? Можно привести и десятки других примеров напряженной духовной жизни и горячей ревности к Православию, характерных для представителей высших слоев византийского общества. И вообще следует заметить, что злоупотребления такими словесными клише, как «официальное христианство», не столько *определяет* какое-нибудь историческое явление, сколько *размывает* его характерные грани, порождая в нас стереотипы, совершенно неадекватные этому явлению.

Столь же осторожно необходимо относиться и к историческим параллелям. Когда, например, в послесловии византийский исихазм сопоставляется с западным квиетизмом только на том (очень сомнительном!) основании, что латинское *quies* якобы означает то же, что «исихия» (с.350), то явно не улавливается тот очевидный факт, что внешняя похожесть слов совсем не может скрыть глубокого и принципиального различия этих религиозных течений. Однако, помимо таких примеров небрежности мышления у автора, в послесловии встречаются и тезисы,

совершенно неприемлемые для православного сознания. Например, здесь явно прослеживается тенденция рассматривать св. Григория Паламу, как своего рода «реформатора Православия»: прямо говорится о «догматической реформе Паламы» (с.360) и, в несколько завуалированной форме положение это встречается и на с. 352 («догматическое, да и всякое другое церковное творчество, ... давно уже угасло» в эпоху Паламы). Во-первых, данный тезис (во второй своей формулировке) просто некорректен с исторической точки зрения. Ибо, не говоря уже о периоде IX–XII вв., когда византийская Церковь породила таких великих и выдающихся богословов, как преп. [Феодор Студит](#), св. [Фотий Константинопольский](#), преп. Симеон Новый Богослов и его ученик [Никита Стифат](#), Николая Мефонский и др., даже в столь тяжелый для державы ромеев период Никейской империи (1204—1261 гг), или «империи в изгнании», церковное творчество было весьма активным и живым и в области догматики и полемики, и в сфере гомилетики, аскетики, агиографии и т. д.<sup>83</sup> Эпоха Палеологов, будучи во многом преемницей этого предшествующего периода в плане богословской традиции, еще до появления на исторической сцене св. Григория Паламы дала таких светочей Православия, как св. [Феолипт Филадельфийский](#) и преп. Григорий Синаит. Поэтому «наличие этой блестящей плеяды богословов и их выдающихся творений является доказательством высокого значения византийского богословия»<sup>84</sup> и нисколько не свидетельствует об «угасании церковного творчества». Во-вторых, указанный тезис В. В. Бибихина встаёт в резкое противоречие с единодушным хором православных исследователей, убедительно доказавших, что богословие св. Григория Паламы есть одно из звеньев «золотой цепи» святоотеческого Предания.

Больше всего недоумений вызывает, конечно, пространное примечание на с.375—376. Здесь, в частности, говорится: «Сейчас, когда на непродуманном «паламизме» строят «православный энергетизм» и «неопатристический синтез», важно помнить, что спор о различении внутри Бога сущности и энергий был прерван в Византии силой и на должном уровне в восточном богословии не возобновлялся. Догмат константинопольского собора 1351 года был принят слишком поспешно». Высказывается и такое абсурдное утверждение, что «недоступность Вездесущего грозит превратиться у Паламы из чуда богочеловеческого родства в механику с рассечением Единого на доступную и недоступную части. Привязывание нетварных энергий, т. е. по существу богов, к молитвенной практике ограничивает свободу божественного вездесущия. Как в старом иконоборстве, в паламизме дает о себе знать, по-видимому, притяжение [ислама](#) с его неприступным божеством, вторгающимся в природный мир своими волениями. Объяснение чуда приобщимости Неприобщимого Его устройством и аристотелевская терминология ведут к смешению в паламитском догмате философии с богословием». Трудно даже поверить, что слова эти написаны переводчиком св. Григория Паламы, настолько они напоминают те несправедливые обвинения, которые бросались святителю его противниками, прошлыми и настоящими. К сожалению, следует признать, что, если переводчик проявляет непонимание сущности миросозерцания автора, переводимого им, то его переводы могут страдать серьёзными погрешностями, несмотря на высокий профессионализм. Учитывать это необходимо каждому, кто приступает к переводу, но особенно сильна опасность, когда дело касается перевода творений святых отцов, ибо здесь можно выдать свои измышления и фантазии за плоды святоотеческого богомыслия.

Наряду с изданием переводов творений св. Григория Паламы, в России стали появляться и исследования, касающиеся поздневизантийского исихазма. Здесь в первую очередь можно отметить две работы **о. Иоанна Экономцева**, вошедшие в сборник его статей<sup>85</sup>. Написанные в научно-популярном жанре еще в советскую эпоху, они имеют подспудной целью своей развеять те научные (точнее, псевдо-научные) предубеждения, которые сложились в это время в отношении исихазма, как одной из форм весьма подозрительной «мистики». Естественно, что

для этого автору приходилось порой прибегать к эзоповскому языку, и этот искусственный язык, приспособленный к примитивно-атеистическому мышлению советской интеллигенции, ныне, конечно, выглядит уже анахронизмом. Например, оценка св. Григория Паламы, как «представителя интеллектуальной писательской элиты Византии Палеологовского Ренессанса, той самой элиты, к которой принадлежали и его идейные противники: Варлаам, Акиндин, Григора и другие» (с. 173). Искусственная культурологическая перспектива, т. е. то прокрустово ложе, в которое «дозволялось» укладывать мирозерцание исихастов, побудила автора рассматривать исихазм в качестве одного из явлений эпохи Возрождения (с. 187), хотя это духовное течение по своей сущности является полной противоположностью мировоззренческим интуициям Ренессанса. Эта же перспектива породила и такое определение: «Исихазм — это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры. Это достояние всего христианского мира, всего человечества, и пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее» (с. 192—193). Что исихазм — достояние всего христианского мира и всего человечества, это бесспорно, но стяжать это достояние можно лишь в Православии и через Православие, поскольку жить и приносить обильные духовные плоды он мог и может только в Православной Церкви; лишенный же этой естественной «среды обитания», исихазм неминуемо гибнет, как рыба, вытщенная из воды. Так что, если весь «христианский мир» и «все человечество» станут православными, то не останется просто места для «конфессиональной и идеологической предвзятости». Вероятно, это и имел в виду о. Иоанн Экономцев. В целом, его работы сыграли в своё время положительную роль (особенно это касается последней, где приводится перевод «Письма своей Церкви» св. Григория Паламы), поскольку на фоне того немного, что писалось об исихазме в советский период, они выглядели отрадным явлением.

Аналогичную же роль сыграла и книга **С. С. Хоружего**, созданная еще в 1978 г., но увидевшая свет сравнительно недавно<sup>86</sup>. Автор её исходит из похвального убеждения, что «в православной духовности — и притом, по преимуществу, в «практических» ее разделах, в мистике и подвижничестве скорее, нежели в богословии и догматике — кроется особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на пути реализации этого назначения; кроется поистине целая *опытная антропология*, сложившееся учение о человеке в его непреходящем существе» (с.3). Тот образ человека, который сложился в святоотеческой антропологии, по мнению С. С. Хоружего, «по сей день остается скорее уже впереди нас, нежели позади. Он остается, таким образом, не только нераскрытым, но также еще и неустаревшим, непревзойденным — и потому не утрачивает способности оказаться нужным и ценным для современной мысли, современных духовных поисков, всей духовной ситуации наших дней» (с.4). В основу своего изложения православной антропологии автор полагает «паламитское богословие», нашедшее, как считает С. С. Хоружий, наиболее полное раскрытие в «*Триадах*». Эти похвальные намерения автора умяются, на наш взгляд, главной идеей книги, определившей и структуру её, поскольку она складывается «из двух частей: богословской и философской. По-разному говоря об одном и том же и в то же время взаимно продолжая и дополняя друг друга, они вместе словно бы составляют две створки одной картины, диптиха» (с.7). С православной точки зрения такое соположение богословия и философии, мирозерцания св. Григория Паламы и М. Хайдегера или Э. Гуссерля, вряд ли может быть приемлемым. Возникает и глубокое сомнение в правильности тезиса, что они «по-разному говорят об одном и том же», поскольку главная тема богословия — обожение человека и его спасение, для которого необходимо стяжание Духа Святого в здешней жизни, чтобы обрести полноту Царства Небесного в жизни будущей, а главная тема современной философии — интеллектуальный комфорт человека в веке сем. Конечно, можно пытаться обнаружить и

воссоздать «фундаментальные реальности мистического и богословского опыта ... в рамках иного, философского опыта, заново воспроизвести их в ином, философском горизонте» (с.10), но стоит ли это делать? Ведь, низведённые на такой «горизонт», они сразу теряют и свою «реальность», и свою «фундаментальность». Если философия есть «любовь к мудрости», то Воплощение Бога Слова, т. е. Самой Премудрости Божией, лишило её, собственно говоря, *raison d'être*, поскольку её основные задачи стало решать богословие, зиждущееся на духовном опыте. Ведь после Благой Вести, принесённой на землю Господом, философия, игравшая часто положительную роль «приуготовления Евангельского» или «детоводителя ко Христу», в лучшем случае превратилась в «служанку богословия», правда, служанку достаточно капризную и с большим самомнением. В худшем же случае она стала «тенью богословия», в бесплодных муках пытающуюся родить своё независимое бытие. Для человека, еще не причастного Премудрости Божией, но истинно взыскующего Её, философия порой может сыграть пропедевтическую роль, т. е. послужить руководительницей на пути к Богу. Но руководительница сия часто бывает ненадежной, ибо может и увести от Бога, свернув в тупики интеллектуальной прелести. А для человека, обретшего Премудрость Божию и ставшего членом Тела Христова, философия уже не является жизненно необходимой, ибо философское знание не сообщает ничего *принципиально нового* по сравнению с церковной верой и богословием, в которых — залог полноты ведения для сподобившихся стяжать будущее Царство Божие. Поэтому, с православной точки зрения, никакого «диптиха» богословия и философии нет и не может быть.

Наконец, нельзя не отметить и только что появившийся сборник работ, посвященных исихазму<sup>87</sup>. Не разбирая эту книгу подробно, поскольку для этого потребовалась бы весьма обширная рецензия, обратим внимание на несколько существенных, по нашему мнению, моментов. Прежде всего, во «Вступлении» указывается, что традиция исихазма оказала мощное воздействие на Россию: «Не только на отечественную культуру, но и на весь склад русского человека, на его отношения с Богом, людьми и самим собою наложила она свой отпечаток. К началу нашего века Традиция переживала возрождение и расцвет, отмеченные высокими именами преп. Серафима, св. Феофана Затворника, старцев Оптиной пустыни и оборванные катастрофой большевизма. В последние десятилетия развитие продолжалось лишь за рубежом России, в трудах афонских подвижников и богословов русской диаспоры. Возвращение Традиции на родину, ее продолжение и всестороннее изучение — насущнейшее дело сегодня» (с.5). В этом, на первый взгляд весьма верном суждении, скрыто смешение двух отнюдь не равнозначных вещей: самой исихастской традиции, как неотъемлемой и важнейшей части живого церковного Предания, и традиции церковно-исторического, научно-богословского и пр. осмысления исихазма в православной науке. При несомненной внутренней связи, они совсем не соположимы на одном уровне, ибо последнее вторично и, в общем русле Православия, второстепенно по отношению к первому. Различна и их судьба: исихастская традиция вовсе не была прервана «катастрофой большевизма» — она жила в молитвенном подвиге и церковном трудничестве русских монахов, клириков и мирян, гонимых, преследуемых, ввергаемых в лагеря и тюрьмы, находившихся под жесткой опекой безбожной власти. Живёт она и сейчас и будет жить до тех пор, пока Господь не положит предел земному бытию Православной Церкви. Поэтому «возвращать её на родину» просто нет нужды, ибо эта традиция, в отличие от традиции церковно-научного осмысления её, никуда не удалялась. Далее во «Вступлении» констатируется: «как увидит читатель, авторы сборника заметно расходятся в своих воззрениях на Традицию. Едва ли в этом опасность. В Православии нет диктата общеобязательной богословской позиции (при следовании церковным догматам); и при всех расхождениях, участники едины в признании духовной ценности и живой силы Традиции, равно как и насущной нужды в сегодняшнем обращении к ней» (с.6). Что в Православии «нет диктата» —



это само собою разумеется, но хотелось бы подчеркнуть, что в Православии есть **сознательное и добровольное подчинение** авторитету Церкви и постоянное стремление быть верным духу Предания Её. И, к сожалению, следует констатировать, что отнюдь не все авторы сборника «едины в признании духовной ценности и живой силы Традиции». Мнения их колеблются в широком диапазоне от следования строго православной традиции изучения исихазма до чуждой, и даже враждебной, Православию точки зрения на это духовное движение, с некоей промежуточной ступенью «околоправославного» взгляда на сей предмет.

Первая позиция представлена яркой лекцией отца Иоанна Мейендорфа «*Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы восточной Европы*» с приложением его ответов на вопросы слушателей, а также очерка жизненного и творческого пути покойного протопресвитера. Поскольку о значении о. Иоанна в деле научно-богословского осмысления исихазма речь уже шла, то можно только сказать, что в названной лекции он как бы подводит краткий итог своей многолетней деятельности в этой области, обращая особое внимание на судьбы исихастской традиции в славянских странах<sup>88</sup>. Средняя («околоправославная») позиция нашла достаточно четкое отражение в статье С. С. Хоружего «*Аналитический словарь исихастской антропологии*». В ней немало интересных находок, и автора отличает хорошая культура мышления, хотя столь же часто встречаются досадные промахи и срывы. К числу последних можно отнести стремление автора перейти на какой-то ненужно искусственный и неуклюже эзотеричный язык, в результате чего появляются такие выражения, как «специфически православный дискурс», «трансцензус» и т. п. Уж если автор берётся писать о православной аскетике, то одним непременным условием этого должно быть старание обрести стилевое соответствие (насколько это возможно) с языком отцов-подвижников. А этот язык предельно далёк от всякой искусственности и вычурности, ибо великие делатели на ниве христианского подвига умели выражать свои глубочайшие мысли насыщенным и образным, а самое главное -осмысленным, и потому простым языком. К недостаткам работы С. С. Хоружего, на наш взгляд, относится и то, что в качестве «базы» своего «Словаря» он берёт русский вариант «Добротолюбия» свт. Феофана. Сам по себе этот капитальнейший труд святителя имеет высочайшее и непреходящее значение, но он является одним из позднейших плодов многовековой исихастской традиции. В нём, безусловно, сохранены многие драгоценнейшие жемчужины духовного опыта её, но и многие утеряны или обрели иной вид по сравнению с более ранними формами этой традиции (особенно, учитывая тот известный факт, что свт. Феофан не столько переводит, сколько свободно пересказывает греческое «Добротолюбие»). Поэтому возводить здание словаря **всей** исихастской антропологии на столь узком основании, значит заранее обрекать данное здание на хрупкость и ненадёжность конструкции. Если автор не знаком с греческими подлинниками творений древних отцов-подвижников, то он мог, по крайней мере, воспользоваться фундаментальным трудом С. Зарина «*Аскетизм по православно-христианскому умению*», о котором он даже не упоминает. В целом же работу С. С. Хоружего можно оценить как попытку современной русской философии пойти навстречу православному богословию. Не сомневаясь в искренности и безупречности намерений автора, хотелось бы только сказать, что дистанция этого движения очень ограничена. Если путь прямо ведёт к цели, а не сбивается на бесчисленные окольные тропы, по которым можно бесконечно блуждать в бесплодном кружении помыслов, то очень скоро он упирается в свой предел. И предел сей — подвиг веры, переступив через который философия преображается в богословие и, подобно бабочке, сбросившей ненужную уже шелуху личины, воспаряет в светлую высь Богомыслия.

Наконец, третья позиция — своего рода «полюс анти-Православия», сближающийся во многом с глухой и замкнуто-враждебной позицией некоторых католических богословов, — отразилась в статье В. В. Бибихина «*Материалы к исихастским спорам*». Если его послесловие,

о котором говорилось выше, вызывает ряд недоумений, то они почти все рассеиваются после прочтения данной статьи. Правда, автор её в одном месте обозначает свою точку зрения таким казалось бы разумным образом: «Наша задача не суд и оценка. Мы в простоте принимаем уверенность сторон спора в верном следовании традиции. Как мы не имеем претензий в нем участвовать, соглашаясь с одним из старых церковных решений о непозволительности богословствовать в сане ниже епископского, так не нашим авторитетом и устанавливаем или подтверждаем принадлежность одного взгляда традиции или далекость от нее другого... Наша беспартийность никоим образом не равнодушие или «научная» непричастность: наоборот, мы хотим как можем послужить школе, к которой принадлежим, показав если, конечно, не способность к древней глубине, то безусловно уважение к ней» (с. 192—193). Однако, во-первых, принадлежность к какой-либо «школе» в принципе исключает «беспартийность»; во-вторых, автор не называет той «школы», к которой он принадлежит, и, как показывает его работа, это явно не «школа Православия»; в-третьих, декларируемое отсутствие претензий на «богословствование» на деле оказывается лишь ложной маской притворной скромности. Ибо когда автор дерзает говорить, что «паламиты хотели прикасаться не к вечности, а к нетварному, то есть к самому Творцу вечности, взять за руку Бога» (с. 186), то это уже богословие, и богословие, идущее вразрез с церковным Преданием и враждебное ему, так как фразу «взять за руку Бога» не может допустить человек, уважающий это Предание. Когда читаешь в работе В. В. Бибихина, что в XIV в. «был соборно введен, литургически оформлен и дисциплинарно церковной властью предписан новый догмат об еще одном различии в Боге, именно между Его сущностью и Его энергией» и что здесь «впервые в истории христианства предписывалось мыслить, что различие сущности и энергии неким образом прочерчивает самого Бога» (с. 182), то становится ясным, что человек, писавший эти строки, не поступил еще в подготовительный класс «школы Православия», поскольку даже только познакомившийся с «азбукой» православного вероучения знает, что догмат можно **раскрывать**, но нельзя **вводить**, а тем более **предписывать**, как невозможно, например «вводить» и «предписывать» закон тяготения. Таким «невинным» неведением азбучных истин Православия можно объяснить и ряд противоречивых суждений, встречающихся в статье, типа высказывания о «кричащем догматическом нововведении партии Кантакузина, Филофея и Паламы» (с. 185), хотя чуть далее констатируется, что «Палама стоит на тысячелетней почве христианского богословия» (с. 192). Поэтому всерьез принимать работу В. В. Бибихина просто невозможно.

Таким образом, первые попытки осмысления византийского исихизма в новой России вряд ли следует признать целиком и во всём удачными. Основная причина неудач этих попыток, на наш взгляд, — в трагическом разрыве с предшествующим преданием православной науки, обретшей своё бытие в Православной Церкви и зиждущейся на церковном опыте. Переиздание книги архимандрита Киприана Керна должно послужить в качестве одной из тех нитей, которые помогут восстановить разорванную связь времён между нашим настоящим и прошлым. Однако такое восстановление утраченной связи следует рассматривать лишь как первый шаг возрождающейся у нас патрологической и церковно-исторической науки, поскольку уже сейчас довольно ясно намечаются перспективы для будущих исследователей исихастского движения. На повестке дня стоит, прежде всего, продолжение переводов творений св. Григория Паламы, ибо необходимо объять, по возможности, все эти творения, чтобы богословие святителя явлено было во всей своей полноте. Но при этом следует помнить, что его мирозерцание — только одна (хотя и чрезвычайно важная) из граней византийского исихазма. Новые издания творений св. Феодипта Филадельфийского, о которых уже упоминалось, находка и публикация «Слова на Преображение Господне» преп. Григория Синаита<sup>89</sup>, выход в свет критических изданий Давида Дисипата<sup>90</sup>, Иосифа Калофета<sup>91</sup>, Иоанна Кантакузина (монаха Иосафа)<sup>92</sup>, не говоря уже об

известных сочинениях Николая Кавасилы, [Каллиста Катафигиота](#) и других защитников «священного безмолвия», обязывают рассматривать поздневизантийский исихазм, как единство в многообразии, как многоголосый хор, где каждый из названных отцов Церкви и церковных писателей ведёт свою партию в созвучии целого. Заслуживает внимания и судьба исихастского движения в последний век существования Византии<sup>93</sup>. Освоение этого обширного поля творений византийских исихастов XIV-XV вв. позволит объёмнее и глубже постигнуть данное духовное течение, во многом определившее и всю последующую историю Православия.

---

Антропология свт. Григория Паламы





# ГЛАВА ПЕРВАЯ. КУЛЬТУРНЫЙ ФОН ЭПОХИ

... Во всем человеке я вижу некий божественный облик.... (Plotin, «Ennead.», III, 2, 3.)

Диссертация на степень. Доктора Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже

Первоначальная, Православная Церковь, эта Византийская, высокая культура, столь оклеветанная враждебными ей церквами и так плохо понятая теми прогрессистами, которые с половины прошлого века поверили в осуществление реального Эдема здесь на земле, — вся эта особого рода культура, весь этот особый род просвещения был лишь развитием, объяснением основного евангельского учения, а никак не искажением его, как думают те, которым бы хотелось из христианства, извлечь один лишь осязательный практический утилитаризм.» (К. Леонтьев. «Второе письмо с Афона»).

Плод отражает в себе всю обработку, которой подверглось носившее его дерево. И человек отражает на себе все, что составляет культурное богатство народа, его породившего. За ним стоят все поколения его предков, весь запас знаний, весь опыт, накопленный его средою. Он впитал в себя все, что составляет душу его народа, славу его побед, позор поражений, горесть рабства, скорби и радости всех предшествовавших поколений. Религия, обряды, эпос, народные песни, мудрость веков, предания, сказки, поверия, пережитки столетий, — все это напитало человека. И он отражает все это, дышит этим и живет. Это его стихия, его кровь, струящаяся в его жилах; это все воспринято им с молоком матери. Но человек не просто сумма географических, исторических, экономических и др. слагаемых. Он остается, несмотря на все эти данные, неповторимою и незаменимою личностью.

Каждая историческая фигура была когда то живым человеком, и чтобы по настоящему его понять, надо оживить его, и самому исследователю надо жить им, его средою, его эпохою, интересами и задачами. Надо по прошествии веков снова воскресить мертвый и малоизвестный персонаж учебника истории и увидеть в нем именно живого человека. В этом трудность задачи исторического исследования. Надо самому перенестись в то ушедшее столетие, начать жить в той, для нас уже мертвой обстановке, оживить в памяти все подробности того быта и того культурного фона, на котором жил и действовал этот умерший мыслитель, писатель, святой учитель церкви или еретик. Надо его полюбить, воплотиться в него и жить им, и только тогда исследование будет полным, а изложение верным. Только почувствовав и пережив своего «героя», можно правдиво говорить о нем. Регистрировать же одни факты и истолковывать листы его произведений без всякой живой связи с самим некогда жившим человеком, не полюбить всего того, что было когда то достоянием и окружением его, не увлечься всецело им, не мечтать о нем и в своих видениях не жить в той эпохе и не говорить с его современниками, — это дело бездушного архивариуса. Надо не только изучить подробности исторической обстановки, но и почувствовать ее, и вместе с ней, и самого героя внутренним чувством своего сердца.

О назначении историка замечательно говорит Léon Bloy: «Les chrétiens doivent se souvenir que ce monde n'est qu'une figure qui passe et qu'il y a de vraiment intéressant que ce qui demeure au fond du creuset du temps, éest à dire l'âme humaine et l'immobile canevas du pian divin. Raconter qu'Annibal enjarnbait les Alpes n'est qu'une affaire de palette, mais ce vainqueur avait une âme et le Dieu des vainqueurs avait ses desseins, et voilà précisément les deux choses qu'il importe surtout de connaitre... Les historiens d'inspirations purement humaine doivent être, eux aussi, des thaumaturges à leur manière. Il faut absolument qu'ils ressuscitent les morts et qu'ils les fassent marcher devant eux et devant nous. Ils doivent ralumer les lampes étaintes dans les catacombes du passé où ils nous font descendre. Pour accomplir un tel prodige, l'intuition de l'esprit n'est pas assez, il faut l'intuition du

coeur. Il faut aimer ce que l'on raconte et l'aimer éperdûment... Il faut se coucher comme le prophète, sur l'enfant mort, poitrine contre poitrine, bouche contre bouche et lui insuffler sa propre vie. Alors seulement l'érudition a le droit d'intervenir. Jusque là, les documents et les pièces écrites ne sont que les bandelettes égyptiennes qui enforcent un peu plus les décédés dans la mort... Les âmes sont tout dans l'histoire et les âmes des saints sont les aînées panni les âmes... Prétendre que l'histoire d'un saint peut être écrite sans que le coeur de l'historien s'en soit mêle, c'est ajouter l'enfantillage d'une sottise crêdulité à la plus révoltante des présomptions»<sup>1</sup>.

Исследовать богословское учение св. Григория Паламы и дать ему ту оценку, которая ему подобает в истории православной мысли, задача исключительно трудная. Он, как и всякая историческая личность, не отделим от всего того, что составляет культурную почву, на которой он вырос и с которой он органически связан.

Ошибочно и безнадежно писать историю религии безрелигиозному человеку. Кажущаяся объективность и так наз. научная беспристрастность при безверии исследователя приведут к лже-науке, неоплодотворенной внутренним дыханием религиозного чувства. Об истории этого чувства может правдиво говорить и писать только тот, кто сам обладает религиозным опытом.

Также бесплодно и лживо исследовать историю христианской духовной жизни, христианского учения, богослужения и пр. тому, кто сам далек от духовности и кто сам не христианин.

Совершенно также безнадежно и неверно изучать извне историю Византии. Понять и почувствовать ее душу, голос ее крови и биение ее сердца сможет только византиец по духу, только единоверный, едино славный и единомудушный с нею человек. Сказанное несколько не умаляет научной ценности огромного числа капитальных «объективных» исследований об истории и культуре Византии. Их след очень значителен. Им мы обязаны ценнейшими трудами архивно-критического направления по уточнению хронологии, сравнению текстов, выяснению некоторых событий, по большей части внешнего поверхностного процесса. Но мало кому из западных исследователей дано было полюбить самую суть Византии. Полюбить ее душу, ее церковность, ее православную культуру сможет только до конца православный и абсолютно церковный сын византийской традиции. Большинству западных исследователей с западными приемами и западным укладом мышления это не удавалось. Европейская цивилизация не сможет никогда дать правильного угла зрения на Византию. Святое и великое в глазах православного ученого для них остается только внешним, обрядовым, формальным и чуждым. Оно будет им казаться некультурным потому только, что оно не европейское, и не ортодоксальным, потому что не укладывается в рамки латинского катихизиса. В лучшем случае западный ученый увидит в византийской культуре только яркую и любопытную экзотику. Требуя так наз. «научной объективности», отравленный ядом тюбингенской критической традиции, он сам становится не свободным от своей «критической» предвзятости. Ему никогда не понять и не почувствовать душу и лик православной византийской культуры. Западный ученый всегда останется или томистом и папистом, или рационалистом, протестантом, и, во всяком случае, скептиком не без значительного сарказма. Чтобы по настоящему понять, полюбить и почувствовать всем своим существом сердце Византии, надо креститься в водах Византии, быть обожженным ее солнцем, окутанным клубами ее кадильного дыма, принадлежать безраздельно ей. Подходить к религии, к христианству, к православной Византии нельзя так, как подходят к изучению любопытной породы жуков или фольклора. Надо воплотиться в объект своего исследования. Говоря языком Бердяева, нельзя здесь «объективировать», а надо это осознать «экзистенциально». Только почувствовав, что все это свое родное, кровное, а не извне пришедшее; что оно целиком принадлежит исследователю и что сам исследователь отдался ему всею душою, всем сердцем и всем помышлением своим, и

воплотился в него. Только византиец по духу может по настоящему говорить о православной византийской культуре и о том, что сокровенно в ней.

Св. Григорий Палама еще очень мало изучен. Общепризнанной научной оценки он еще не получил. О паламизме, как явлении византийской культуры высказывались разные мнения, но все они страдали в достаточной мере односторонностью.

Прежде всего, надо выделить в совсем особое место, не подлежащие никакому обсуждению мнения Фр. Штейна и Т. Флоринского. Первый из них приписывает видения исихастов неумеренному употреблению крепких напитков<sup>2</sup>. Флоринский же, упоминая мимоходом в своем исследовании о Византии и южных славянах XIV в. и об исихастах, говорит так: «кроме богомилов, в царствование Александра, проникли в государство (т. е. в Болгарию) и другие ереси, более вредные и деморализующие — исихасты и адамиты. Проповедуя в высшей степени безнравственное и грязное учение, эти еретики увлекали за собою массы народа»<sup>3</sup>.

Мнения прочих историков византийской религиозной жизни, как отечественных, так и иностранных весьма разнообразны. Их можно, однако,, попытаться сгруппировать следующим образом.

1. Исихастские споры суть отголосок и продолжение когда то бывшего в XIII в. движения «арсенитов». Этого мнения держатся проф. И. Е. Троицкий<sup>4</sup>, Ф. Мейер<sup>5</sup> и Энгельгардт<sup>6</sup>.

II. Иные видят в этих спорах борьбу аристотелизма и платонизма. Это Ф. И. Успенский<sup>7</sup> и А. Фортескью<sup>8</sup>.

III. Есть тенденция схематизировать этот спор, как столкновение гуманистов (Варлаам) и чуждых этому течению монахов, сгруппировавшихся около Григория Паламы. Так думают **R. Guiland**<sup>9</sup> и О. Tafrali<sup>10</sup>, что отчасти подтверждается свидетельствами панегиристов-биографов Паламы, патриархов Филофея и Нила<sup>11</sup>. Для Тафрали, впрочем, это столкновение, сколь духовное, столь и литературное, приобретает впоследствии характер политический; за этим столкновением можно усмотреть борьбу бедных и богатых.

IV. Большинство ученых видят здесь движение чисто религиозное с тем или иным оттенком, как, например, проф. Григорий Папамихаил. Проф. А. Васильев замечает, что движение исихазма, хотя и религиозное по своему происхождению, приобретает большой интерес; его надо приблизить к мистическим движениям Западной Европы<sup>12</sup>. Проф. И. Соколов, признавая Варлаама рационалистом, боровшимся с аскетическими идеалами византийского монашества, видит все-же в исихастских спорах отголоски давней борьбы «зилотов» с «политиками»<sup>13</sup>.

Ряд ученых видят тут столкновение двух направлений богословской мысли, — национально-греческого, восточного и чуждого, западного. Например, для Крумбаха это «реакция греческого национального богословия на внедрение западной схоластики»<sup>14</sup>. Для Jules Gau «то, что составляло силу «паламистов», больше чем их странные и тонкие доктрины, это то, что они опирались на национальное греческое чувство, на народные симпатии, на непримиримость монахов и толпы против всегда очень большого влияния латинян. Это влияние, надо заметить тогда проявлялось в области интеллектуальной, а также и в порядке вещей политических и экономических. Западная схоластика влияла на греков и давала средства рационализирующим богословам, которые нападали на крайности монашеского мистицизма»<sup>15</sup>. Точно также и для **K. Holl'a** это спор западного метода богословия и восточного, для которого Варлаам является рационалистом<sup>16</sup>. П. Сырку так определяет этот исторический эпизод: «Иезуитская натура Варлаама с авантюристическими наклонностями вполне отвечала этому назначению (т. е. быть папским орудием на востоке)... Замечательно, зачинщиками и поддержателями смут и неурядиц в Византии в это время нередко являются то калабрийский

выходец, то миссийский уроженец, то разные болгары, армяне и представители др. народностей, находившие приют и радушное гостеприимство среди византийцев. Это и понятно. Этим инородцам не могли быть дороги интересы империи, т. к. последняя для них не была настоящим отечеством; им легко было вследствие этого ставить выше всего свои личные, не чуждые иногда корыстолюбию, цели. Но в Византии были и люди совершенно противоположного направления, которые, если и не составляли меньшинства византийского общества, то, во всяком случае, и не составляли большинства. Это были люди, по преимуществу чистые греки, которые, понимая серьезную опасность, грозившую их отечеству, искали причину опасности в самих себе, в своих грехах, думая, что через самоусовершенствование через приближение путем добродетелей к Богу, возможно будет устранить опасность. Этих людей можно считать лучшими византийцами того времени. Таковы были св. Симеон Новый Богослов, Иоанн Кантакузин, Григорий Палама, Калисты, Филофей и другие, подобные им, которые горячо защищали заветы своих отцов, заветы, в продолжение веков считавшиеся лучшими целями, лучшими задачами Византии. Эти люди считали большим преступлением и грехом, увеличивающим опасность, приносить в жертву эти заветы тому, против чего Византия боролась в продолжении веков; они понимали, что даже такую жертвою не могут искупить своих грехов и не получить ожидаемой помощи извне для спасения своего отечества. Такие представители тогдашней Византии находили сильнее сочувствие среди всех слоев византийского общества»<sup>17</sup>.

Преобладание мистического элемента в этом споре видят многие ученые. Неодобрительно об этом мистицизме говорит Гишардон. Палама, по его мнению, не философ и не зависит ни от какого философского течения, равно как не зависит и от богословских течений. Палама — представитель только мистических течений. Существует два метода богопознания: первый доверяет разуму, научает Откровение, толкует древних учителей Церкви; второй основывается на индивидуальном опыте, он рискует заблуждаться, если не будет опираться на первый метод. Палама — представитель, и при том самый худший этого второго метода<sup>18</sup> Исихазм, как чисто мистическое течение представляется и Хаусхеру<sup>19</sup>. Мистиком, объединяющим в себе мистику спекулятивную с практической, т. е. с мистикой нравственного усовершенствования, характеризует Паламу епископ Алексей (Дородницын)<sup>20</sup>.

Наконец, особенно интересны мысли проф. Г. А. Острогорского. Он, прежде всего, не приемлет схемы Ф. И. Успенского, по которой исихасты суть аристотелики, а варлаамиты — платоники. Он считает как раз наоборот. Засим он, признавая в споре паламитов с варлаамитами столкновение восточного богословия с западным, характеризует греческое христианское мышление в существе своем антиномичным. Это очень верно и очень важно! В истории православной догматики многие крупные ереси возникли именно на этом основании. Как пример он приводит арианство, иконопочитание и разбираемое им паламитство. Но Палама не только мистик. «Величие дела великого религиозного мыслителя Григория Паламы, говорит ученый византист, в том и заключается, что мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в философских понятиях и, переведя вопрос в плоскость ясных и четких понятий, смог доказать, что исихастская мистика конгениальна духу православной Церкви»<sup>21</sup>.

Подводя итог сказанному, мы считаем, что Палама есть явление очень сложное и рассматривать его надо с многих сторон, никак не упрощая проблемы.

1. Надо, прежде всего, оценить культурный фон Византии.

2. Надо учесть весь 12-вековой опыт свято-отеческой мысли, которому Византия была всегда особенно верна. Палама впитал в себя это богатство и старался верно следовать ему в своем богословствовании. Но верность свв. отцам не есть рабство и пленение мысли. Византия, надо признать, не всегда была в этом отношении достаточно независима. Некоторые

византийские деятели, в особенности из лагеря «зилотов», грешили косностью мысли, и в своем утрированном взгляде на творения свв. отцов «думали, что в них заключено все, что нужно для борьбы с какими бы то ни было заблуждениями, когда бы то ни было имеющими явиться на свет».<sup>22</sup> Этого нельзя не учесть при оценке богословских заслуг изучаемого нами византийского писателя.

3. Византийская мысль периода после вселенских соборов не умерла. Правда, условия для ее развития были гораздо менее благоприятными, чем на Западе. Но неправильно думать, что она уснула и прекратила свое существование, как это утвердилось в западной науке. Все те движения испытующей мысли, которые ознаменовали развитие философских проблем средневековья, так или иначе нашли свое отражение и в Византии, и это не может быть забыто при оценке исторической обстановки нами разбираемой.

4. Паламизм не только движение богословской мысли, но и яркое явление мистической жизни церкви. Палама, глава исихастов, по преимуществу мистик, и его богословие не м. б. оценено вне мистического настроения его эпохи. В значительной степени, но не исключительно, проблемы, возникшие в связи с ним, являются продуктом столкновения позитивного богословия с мистикой.

Попытаемся наметить основные черты во всех этих областях культурной жизни.

## **А. Общие бытовые особенности.**

Византия разделила участь всех высоких культур. Она касалась самых острых и возвышенных проблем человеческого духа. В своем взлете на эти вершины, в своем величии и падении она разделила судьбу государств древнего мира. Мучительные вопросы истории: проблема, церкви и государства и их взаимоотношений, тема античной культуры, возможность культуры христианской, философско-богословские дерзания мысли в связи с верностью канонизованной церковной традиции и т. под. все это стояло в сознании византийцев. И если в известных областях культуры Запад, благодаря более благоприятным историческим условиям, ушел скорее и дальше вперед, то в отношении богатства святоотеческого опыта, привычки догматических состязаний, органической связи с отцами церкви, т. е. своими греческими, восточными отцами, равно как и близости по духу к древней философии, Византия имела неоспоримое перед Западом преимущество. Влияние византийской культуры на Запад в разных областях, в частности, в философской традиции, факт несомненный для историка, (см. ниже мнение Прантля о деятельности Иоанна Итала и Пселла).

История Византии поражает величием своего прошлого. Она знала и помнила небывалый блеск и торжественность своего быта. Это была мировая империя и для этого она имела все данные. И внешнее могущество, территориальное великодержавие и огромную внутреннюю духовную силу, — христианство с его церковной культурой: канонические памятники универсального значения, литературу свв. отцов и учителей церкви, вековое литургическое богатство и, наконец, унаследованный от древнего мира величайший из всех языков, никогда не превзойденный, бессмертный греческий язык.

Но Византия несет в себе и все отрицательные черты. На ее примере особенно видно сходство великих государственных организмов с человеком, лучшим творением Божиим и вместе с тем и чадом греха. Исторические судьбы Византии во многом напоминают о крупных характерах человеческих. Все противоположное в человеке, все сочетание противоречий в его природе: возможности добродетели и порока, благочестия и низменных инстинктов, взлетов и падений, — все это Византия отразила на своем историческом лице. Духовная жизнь есть борьба, борьба жестокая и неумолимая. Как одаренные натуры таят в себе неожиданности и



легко подвержены игре страстей и самых противоположных сил, что и отличает их от посредственных и незначительных людей, так и Византия носила в себе разные возможности и историческая ее судьба полна пестротой и богатством оттенков.

В духовной жизни нельзя себе представлять уже готовые состояния добродетели или порока. Это уже результаты внутренней борьбы. Духовная жизнь предполагает именно эту борьбу разных сил и влияний, в результате чего и создается тот или иной человек, святой или грешный. И м. б. не столько здесь ценны достигнутые результаты, доступные наблюдению постороннего глаза, сколь важна та внутренняя борьба, которая велась в сокровенном сердце человека, но ускользает от оценки других. Империя Ромеев, как и всякое другое общество Средних Веков или Ветхого Завета, когда еще больше всего, если и не всецело жили духовными интересами, позволяет сделать это сравнение с духовной борьбой отдельных людей. Частые и неоднократные смены святых, клятвопреступников, подвижников, развратников, ничтожеств и талантов, как на престоле, так и в обществе сами по себе интересны и показательны. Они только знаменуют ту огромную внутреннюю борьбу желаний, настроений, страстей, которая велась на протяжении всей истории внутри этого замечательного и запутанного существа — Византии.

Поэтому, как нельзя стилизовать человека, кто бы он ни был под совершенного святого или под окаянного грешника, т. к. возможности отклонений в ту или иную сторону всегда могут проявиться и обнаруживают именно то, что присуще самой человеческой природе, так и Византия на своем историческом лике отразила все богатство этих оттенков человечности, исключаящей застилизированные обобщения. Византия знала свои падения, но она же касалась высочайших вершин духа. Она была подвержена всем людским недостаткам, но показала также примеры исключительной святости и утонченной духовной культуры. В Византии нельзя искать осуществленного идеала христианского государства, но нельзя также термином «византизм» обозначать исключительно низменные проявления человеческой слабости, интриг, вероломства и греха. Это также неверно, как в выражении «иезуитский», «иезуитизм» видеть только отрицательные понятия лицемерия, коварства, религиозного оппортунизма, забывая об огромной духовной силе, святости и культурном значении «Общества Иисусова»,

Византия — это огромный храм. Вся жизнь ее освящена молитвою и тайнодействиями. Быт Двора и частных лиц пронизаны были лучами церковности. Одним из главных центров, вокруг которых вращалась история Великой Империи была Великая церковь св. Софии, Премудрости Божией. Идеализировать историю и быт византийцев не приходится. Слишком много можно найти примеров отрицательных, чтобы изображать Империю Ромеев как идеал христианского государства, а их самих как святых угодников Божиих. Но дело не в этом. Сама церковь называется святою не потому, что все входящие в нее люди святые, а потому что она является источником святости для желающих освящения. Церковь, монашеский и священнический чин не суть общества святых, это только люди, помышляющие о своем спасении и освящении, и совершающие его в меру данных каждому возможностей. И церковь, как благодатная жизнь духа, может в большей или меньшей степени захватывать отдельных людей, их дела, отношения, творчество, их быт, семью, культуру и т. д. Полнота церкви, ее «исполнение» выражается в совершенном проникновении ее во всю жизнь человека. История знает более или менее удачные примеры такого оцерковления жизни не только отдельных людей и их семей, но даже и целых обществ и народов. Идеала этого оцерковления невозможно достичь на этой планете. Церковь еще не есть царство Божие, она только ведет людей в это царство, которое пребывает на небесах. Одной из наиболее ярких попыток осуществления этого оцерковления целого государства и является византийская империя.

Даже государство, та область культуры, которая менее всего способна к оцерковлению и просветлению, ибо оно построено на принуждении и ограничении человеческой личности, — в

Византии в значительной степени охвачено было этой стихией церковности и, хотя далеко не совершенно, но пыталась войти в рамки церковного быта. В отдельных моментах христианской истории и на примере отдельных личностей государственная власть никогда не пыталась так определенно приблизиться к идеалу теократии, как в Византии.

Все же остальные стороны культуры Византии, как и вообще вся жизнь Средних Веков почивали на церковном основании и выходили из всеосвящающего ее источника. Зодчество, живопись, мозаика, музыка, поэзия, литература, не говоря уже о философии и богословии, — все это вдохновлялось христианским идеалом, пронизано было вековой традицией свв. отцов и церковных канонов.

Византия, выражаясь образно, представляется как ценнейшая златотканная парча, как прекрасной работы миниатюра, украшающая заглавный лист какой-то древней церковной книги, как несказанной красоты мозаика в абсиде древнего храма, как замысловатая мелодия древне-церковного «подобна» или «догматика».

Вся обстановка и уклад жизни Византии необычны и единственны в своем роде. Константинополь — неповторимый город; ему нет равного. По роскоши, хранившихся в нем богатств, он не уступает знаменитым восточным столицам древности. По красочности природы, лазурного неба, вод Босфора и Мраморного моря, яркой зелени, ароматам, пестрым краскам тканей, камней и благородных металлов, он соединял в себе все страны с их богатством и искусством. Люди разных оттенков кожи, сказочных ярких одежд, драгоценные заморские товары, плоды неведомых земель, изделия экзотических царств, изнеженность вкусов, роскошные предметы, удовлетворяющие самые утонченные прихоти, все это было свозимо в этот город и находило своих покупателей и знатоков. Утонченность, достигшая в некоторых областях культуры своего апогея и даже дошедшая до некоторого вырождения и декаденции, свидетельствовали об изысканности вкуса, воспитанного в неограниченном довольстве и исключительной требовательности. Только долгий ряд поколений, прошедших через века аристократического отбора мог создать эти образцы высокой культуры. Отсутствие обывательства и разночинческого типа (культурного, конечно, а не социального) отсутствие снивеллированности либерально-эгалитарного процесса только и могли позволить наследникам Византии эту культуру, богатство духовных ценностей и утонченных вкусов.

Недаром св. Григорий Богослов назвал этот город «оком вселенной», «как бы взаимным узлом Востока и Запада»<sup>23</sup> «Царица царствующих градов», — сказал п. Фотий<sup>24</sup>. Современный нам историк Византии перефразировал это так: «**Costantinople** — c'est le Paris du Moyen-Age»<sup>25</sup>.

Византийцы считали себя с правом носителями идеи вселенской империи. Не даром самое государство свое они называли «вселенная», т. е. населенная народом «ромейского» племени. Они были и чувствовали себя вторым Римом. «Правильно замечает историк, что «для Запада в 1096 г. (год первого крестового похода) римский мир уже рухнул 600 лет тому назад; тогда был полный расцвет Средневековья, т. е. эпохи, в которой зарождался наш, новый мир; для Анны Комниной, наоборот, римская цивилизация, центр которой был перенесен из Рима в Константинополь первым христианским императором, жила еще целиком<sup>26</sup>. Византийцы гордились тем, что они носители древней культуры, а все кругом — варварский мир. С каким пафосом митрополиты XII века становились гуманистами и искусственно возрождали классическую греческую речь! С каким снобизмом Анна Комнина жалуется на необходимость цитировать в своей истории имена вождей Печенегов, Крестоносцев и др. варваров, настолько эти имена чужды эллинскому слуху и нарушают гармонию классической речи<sup>27</sup>. Чувством какого ужаса и страха исполнены обе омилии св. патриарха Фотия «На нашествие Россов» на Константинополь. В этом «жестоком и тяжком ударе и гнев Божием» он видит наказание за грехи византийского общества. В самом деле у стен царского града «эти варварские корабли»;



на главу византийцев «обрушился этот устрашающий иперборейский громовой удар»; «сомкнутым строем низринулись на них эту густые варварские волны»; «скифский и грубый народ», «народ безвестный и бесчисленный, варварский, кочевой» <sup>28</sup>, надвинулся с севера на цветущую в своей утонченной культуре Византию, на все то, что с правом и полным основанием считало себя наследницей древней эллинской традиции и носителем многовековой христианской цивилизации.

Как осторожны и щепетильны были в своем языке такие знатоки эллинской речи, как преп. Анастасий Синаит и патр. Фотий, строго обличавшие всякое искажение языка и провинциализмы, те примеры греческого **patois**, которые они называют «солицизмами, «Солики» — это «говорящие на плохом греческом языке, на котором говорили в Соли, афинской колонии в Киликии» <sup>29</sup>.

Никогда не умиравший и бессмертный греческий язык под пером ученых монахов Синая и Афона и из уст гуманизирующего митрополита, как сказочный феникс обновляется, перерождается и украшается новыми яркими словообразованиями и оборотами речи. Новыми, возрожденными, но всегда верными духу классического языка. Поражающе смелыми кажутся нам в своей диалектике и лексике писатели времен догматических споров, но в своей смелости такие чуткие к филологической традиции древности.

Но не надо и нельзя идеализировать византийскую историю. В ней слишком много теневых сторон, слишком много примеров, служащих доказательством того, что люди — «внуки Адама». Но показательны не отступничество от Евангелия, не падения, не отвратительные примеры греха, жестокости и вероломства, а те взлеты духа, те примеры святых патриархов, царей и мирян, которыми может похвалиться Византия и которые служат отличием всего Средневековья вообще.

История подтверждает нам бесчисленными фактами, что многовековая жизнь Византии полна примерами невероятных низостей, чудовищных грехопадений и звериной злобы, наряду с образцами святости, просветленности и чистоты. Спорить не приходится: было и то и другое, но не было одного, — равнодушия к церкви, к религии, к загробной судьбе, этих отвратительных плодов секулярного просвещения. Были клятвопреступники и садисты, но среди них не мало было и обращающихся к покаянию. Вероятно, было в быту много показного, формального, но не было серой индифферентности, не было плоской снисвевлированности. Преснота и бесцветность безвкусной цивилизации были чужды Средневековью. В духовной жизни страшны не падения и грех, ибо после них возможны плач и покаяние, но страшно стоячее болото, спячка, равнодушие. В них покаяние невозможно.

Сила и сущность всего Средневековья, в частности, Византии в том, что жизнь не была отделена от религии. Сила в том, что стремились, пусть и не всегда удачно, приблизить свое делание к церкви, поднять все до ее уровня, уйти в нее, а не в том, чтобы отделиться, эмансипироваться и снизить все возвышенное до потребностей обывателя. В Византии и в средневековой Европе были грешники, и было их много, но от наличия их не уничтожалась самая церковность, устремление всей жизни к Абсолютному и Небесному. Но в Византии и в средневековой Европе не было духовных буржуа, не было церковных обывателей, религиозных разночинцев. Ремесленник, землепашец, воин, монах, властель, сенатор, василевс, все дышали и не могли не дышать, и не хотели ничем иным дышать, кроме как атмосферой церковности. Они м. б. изменяли заповедям божественного закона, по слабости и «удобопреклонности ко греху», преступали, падали, но не изменяли Православию, не поклонялись «богу чуждому», и всегда помнили о своей духовной родине, о Церкви. Если даже среди этих сынов православной империи и были еретики и раскольники, искажавшие гармонию церковного строя и учения, то и они только служили подтверждением той же мысли. Они искали вечную правду, иди убегали от

примеров существующей неправды, тосковали по не найденной истине. Следует вспомнить, как мучительно было и совершенно неприемлемо для византийского сознания униональное стремление некоторых василевсов и патриархов из чисто политических побуждений.

И грешники, и самые отъявленные преступники не оставались равнодушными к своей вечной участи, не исключали себя из вечного, церковного быта. Свое наказание они принимали не столько от руки земных властей, сколько от карающей Десницы Божией. Уголовное наказание имело всегда религиозную окраску, ибо повреждался не только «**jus**» человеческий, но и правда Божия.

Тогда люди не были индифферентными свидетелями где-то во вне совершающихся «обрядов», не только принадлежали и числились в церкви, по меткому слову Ю. Самарина, но они жили в Церкви. Человеческая личность тогда еще, слава Богу, не была эмансипирована от церкви; яд нехристианского гуманизма не отравил тогда еще человечества; призрачные «идеалы человека и гражданина» не искалечили людей. Всякий стремился быть рабом Божиим и чувствовал в этом рабстве Богу истинную свободу, которую не в силах дать никакие освободительные движения и конституции.

Императору узурпатору престола, ослепившему своего соперника, грозило отлучение; отлучали от причастия на долгие годы и за незаконный брак. Это церковное прещение исполнялось, император на коленях входил в храм и перед всею церковью ожидал разрешительной молитвы.

И показательны не те злодеи, которым удавалось безнаказанно миновать грозной кары, а те, которые смиренно несли бремя канонической епитимии.

Показательны не те слабовольные и оппортунистические архиереи, которые склонялись перед властью безбожных тиранов и давали неканонические диспенсации браков или смотрели сквозь пальцы на насильнический захват престола, а показательны те из них, кто неумолимо и стойко стояли за попираемую церковную правду, обличали и отлучали, чтобы, когда их архипастырская совесть сочтет это возможным, снизойти к немощи и покрыть своею любовью и молитвою кающегося, но обязательно кающегося грешника.

Показательны не те примеры, когда иерархи и монахи, увлекаясь суетною славой и честолюбием, делались министрами или уходили с головой в гущу дворцовых интриг и заговоров, а показательны те патриархи, которые боролись за свободу церкви от гнета императорской власти, за чистоту канонов, за независимость, которые печаловались о гонимых и заступались за поверженного и уже бессильного врага и злодея, которому грозило ослепление, изгнание или казнь на эшафоте. Примером таких святителей могут послужить: Феодосий I (1178—1188), Иоанн Каматир (1198—1206), Арсений Авториан (1255—1260 и 1261—1287), Афанасий I (1289—1293 и 1303—1311) и мн. другие, чтобы уже не упоминать об Иоанне Златоусте или Фотие.

Показательно не то, конечно, что императорский дворец был центром закулисных темных влияний и что вокруг трона и «гинекея» распространялась подчас гнилостная атмосфера придворных интриг, а показательны те императоры и царицы, которые превращали дворец в некий Лицей или Академию. Показательно, что при некоторых императорах «царский дворец был более похож на монастырь», как говорит порфирородная писательница, — монастырь, в котором царил образцовый порядок, в котором было определено время и для священных песнопений, и для трапезы и для приема сановников<sup>30</sup>.

Показательны не отрицательные типы авантюристок на троне, личностей с патологическим характером и мутным прошлым, а привлекательны замечательные по своей личной жизни или своим интеллектуальным дарованиям царицы, как Феодора (жена импер. Юстиниана), Анна Даласина, мать императора Алексия Комнина, бывшая «не только честью для женского пола, но

и украшением рода людского»<sup>31</sup>, Ирина супруга того же императора, просвещенная и науколюбивая женщина, или, наконец, сама Анна Комнина, венценосный историк своего отца.

Одна из самых отличительных черт Византии и греческого характера, это исключительная приверженность к церкви и верность Православию. Византия была центром духовной жизни в течение многих веков. Вся догматическая борьба IV-VIII веков прошла на Востоке, и все богословские споры концентрировались около Константинополя. Греки выстрадали свою веру и отстаивали догматическую правду. Привычка бороться за нее глубоко вошла в душу византийца. Привычка и интерес к богословствованию отличали жителей великой мировой столицы. Этот интерес захватывал все слои населения, увлекал их, проникал на базары, ипподромы, площади, бани, и временами становился болезненным и опасным явлением, как о том свидетельствует св. Григорий Богослов. Но эта же страсть к богословствованию выработала в византийцах и исключительную верность и стойкость в вопросах веры. Богословские истины сделались родным, кровным и самым драгоценным достоянием византийца. Всякое отклонение от канона веры и догматов церкви грек воспринимал как измену и предательство. Он чутко и зорко следил за чистотой своего религиозного учения. Равнодушия и обывательского отношения к религиозным вопросам быть не могло, ибо воспитанность в духе церковности глубоко вошла в характер ромеев. Поэтому все попытки императоров последнего времени (XIII-XV в.) найти какие-то компромиссы с латинянами и войти в униональные соглашения с папой отвергались народным сознанием решительно и резко. Отдельные лица, — император Михаил VIII Палеолог, патриархи Иоанн Векк (1275—1282), Иосиф II (1416—1439), Никифор Влеммид, экс-митрополит киевский, «кардинал» Исидор, кардинал Виссарион Никейский, Димитрий Кидоний и др. входили в соглашения, подписывали унию, признавали латинские догматы и папский примат, но «народ, хранитель благочестия», плирома церкви с негодованием отклонили эти комбинации и остались верны Православию. На латинские анафематствования константинопольского патриарха и на награждение кардинальской шляпой отдельных отступников от Православия Византия ответила причислением к лику святых патриарха Фотия и митрополита Марка Ефесского. Если вспомнить, кроме того, все то зло, которое византийцы претерпели от крестоносных полчищ XI-XIII в. в., те кощунства и жестокости, которые записаны свидетелями разграбления Константинополя, то становится понятным то резкое отталкивание греков от латинского Запада и их усиленная преданность вере и своей церкви. «Нет спору, — говорит исследователь, — у византийцев было много недостатков в религиозном отношении, но должно признать; не было в то время народа, привязанного столь тесными узами к своей религии, к своей церкви, как именно византийцы. Эта то ревность к своей вере и церкви и руководила ими, когда они чуждались латинян и обнаруживали к ним враждебные чувства»<sup>32</sup>. «Греческий народ, — говорил историк XIV века Никифор Григора, — так тверд и крепок в вере, что скорее железо изменится в своих свойствах, чем он допустит незначительное отступление от отеческих догматов».<sup>33</sup> «Греки, — по словам Болотова, — умели стоять за догматические идеи, которые не умирают и могут храниться в глубине сознания до их торжества целые десятилетия, но им не доставало выдержки в борьбе за людей, которые умирают, и за права, которые выходят из употребления вследствие нарощения фактов противоположного характера»<sup>34</sup>.

И вот еще одно отличие Византии: Европа впервые пошла со своими крестоносцами в священную войну против мусульман в XI веке, тогда как Византия в течение всей своей истории вела священные войны, то против персов, то против арабов, то против скифских кочевников, «азиатов с раскосыми и жадными глазами», то против разных еретиков и отступников от правой веры.

Это все отличает интерес византийцев вообще к духовным вопросам. Восток можно

укорять в недостаточно развитых гражданских добродетелях, в известном равнодушии к вопросам чисто земного устройства, к упорядочению общественных взаимоотношений, к социальным обязанностям. Это является последствием того неопределенного «психологического монофизитства», которое отличает восточное устроение. Добродетели восточного христианина больше направлены к небу, к духовному в ущерб земному. Аскетическое настроение пронизало жизнь и быт восточных народов. Ценность полагалась не в здешней жизни. Это все тесно связано с отвлеченным характером Востока, его устремленностью к созерцанию и интересом к метафизическому. «Пренебрежение земным ради религии есть существенное отличие церкви греческой от латинской», говорит Пихлер<sup>35</sup>. Земная организация церкви на Востоке никогда не была на высоте, и Ватикана невозможно было построить на византийской почве. «Характерной чертой византизма, — говорит другой исследователь Византии, — является то, что умственная жизнь столицы и новейших провинциальных центров была поглощена церковными вопросами и интересами, явление неизвестное Западу. Эти высшие интересы много веков имели свое средоточие в церковных задачах. Религия, богословие, церковь были тою областью, где находили себе наилучшее удовлетворение не только потребности души, но и научного стремления, где по уничтожении политического, судебного, даже академического ораторского искусства, процветало проповедническое красноречие, где находило себе самое свободное поприще высшее честолюбие, не искавшее высоких мест в гражданской и военной службе. В церковной сфере имелось и сильное общественное мнение... Создавалась атмосфера, в которой церковная борьба и церковные задачи всецело овладевали умами многих миллионов образованных и необразованных людей обоого пола и чрезвычайно быстро превращались в важные государственные вопросы. Очень часто догматические споры на больших и малых соборах задевали современников гораздо больше, чем суровая борьба войска с варварами на Дунае, в Балканах или с могучими магометанскими отрядами»<sup>36</sup>.

Из этого, снова оговариваемся, не следует делать обобщающих выводов. Устремление к духовному и аскетическому далеко не служило гарантией того, что все византийцы в своей личной и общественной жизни осуществляли этот образ полностью. Осуществления евангельского царства на земле быть не может. «В теневой стороне, говорит тот же Герцберг, никогда не было недостатка. Наряду с тонким образованием, с христианским мировоззрением, со многими чертами истинной гуманности через византийское общество проходит поток темного варварства... Романцев я германцев поражал в высшем византийском обществе, вообще не отличавшемся личной грубостью, недостаток рыцарского образа мыслей и чувства чести"...<sup>37</sup>. Но показательны не примеры падения, зла и греха, а тот идеал, который был перед глазами.

Быт проникал всюду. Жизнь была вставлена в рамки торжественного богослужебного ритуала, подчинялась церковному обиходу. Но, конечно, в силу человеческой слабости и склонности ко греху этот ритм и канон нарушались весьма часто. Отдельные лица, как на императорском, так и на патриаршем троне, на различных ступенях общественной иерархии, в зависимости от той или иной политической обстановки и в силу запутанных дворцовых интриг постоянно нарушали эти нормы, чтобы опять-таки, после случайного проявления придворного оппортунизма, идти искать высшую правду, и по требованию церковной совести восстановить нарушенные отеческие предания. Врожденный византийцам дух церковности, не позволял примиряться с этими нарушениями. Грех легко прощали, ибо понимали и считались с людскою слабостью, но равнодушия к церковному преданию и укладу не могли допустить, т. к. это было бы сознательным отступничеством от церкви и Православия. Прощали грех, но не отменяли принципов.



Поступок импер. Михаила Палеолога возмущал церковное сознание; он породил целое движение и даже раскол «арсенитов», ригористическое направление, возможное только в Византии. Так страстно и решительно стоять за церковное предание и правду могли только те, кто любили это предание «паче злата и топазия».

Быт и жизнь старались оцерковить и освятить. Поэтому в пышном церковно-дворцовом ритуале, во всех выходах царей и патриархов, в торжественном церемониале никак нельзя видеть один только пустой формализм. Все это свидетельствует о стремлении освятить жизнь, облагородить звериные черты, проявляющиеся в государстве. «Византийский формализм, повлекший за собою чрезвычайное развитие церемоний, внешних отличий и титулов, — говорит ученый исследователь, — не есть что либо лишнее всякого значения, как обыкновенно думают; все эти церемонии, отличия и титулы имели свой смысл и свое место в политическом строе государства»<sup>38</sup>. Православию свойствен радостный космизм; наша литургия, особенно Требник, стремится освятить все потребности человека и благословить всю его жизнь. Коронация василевса, посвящение какого-нибудь епарха города, участие василевса в богослужении, все это доказывает стремление осуществить теократический идеал, унаследованный от ветхозаветного Востока. Царский сан, должность епарха и под. понималось больше, как служение в церкви, чем, как достоинство земное.

Весьма возможно, что в этой области могли быть уклоны в более внешнюю, показную религиозность, что и следует указать как теневую сторону византийского понимания своих церковных обязанностей. Кроме того, по свидетельству историков видно, что христианство не до конца преобразило грубые стороны страстного характера византийцев: жестокость часто сопровождала политические гонения и потрясения; изнеженность, ссоры, пороки, пьянство омрачали их жизнь: наряду с благочестием царило непросветленное Евангелием суеверие и страсть к чародейству и волхвованию; страсть сребролюбия проникала и в патриаршие покои и монашеские кельи; любовь к земному богатству и расточительности увлекала подчас светскую власть налагать руку даже на достояние церкви; наконец, распущенность нравов и необузданная чувственность приводили неоднократно носителей порфиры и их приближенных к вопиющим нарушениям церковных канонов (бракосочетание Зои Порфирородной и Романа III в Великую Пятницу; четвертый брак импер. Льва с Зоей Карванопсиной). Надо, впрочем, оговориться, что никогда даже самые извращенные и беспринципные носители византийской власти не позволяли себе сделать того, что имело место во Флоренции, — убить человека во время самого возношения св. Даров на литургии.

Упомянутое тесное соприкосновение двух стихий, государственной и церковной породило и острый недуг Византии — недостаточную независимость церкви и частое столкновение в общественной жизни этих двух начал. Запад издавна охарактеризовал византийскую систему взаимоотношений этих властей, как «цезаропапизм». В это понятие часто вкладывалось обобщающее и потому неправильное значение. Нередкие случаи столкновения властей и известные привилегии государственной власти в утверждении выбора патриарха, а иногда и прямое давление особенно властных государей в самых выборах патриарха и архиереев, а также контроль государства в управлении церковными имуществами, выражавшийся в назначении императорами «великих экономов» и «скевофилаксов», а подчас и прямое вмешательство в дела церковного хозяйства, секвестр монастырских имуществ, — (напр., при Константине Мономахе, при Исааке Комнине, при Михаиле VII Дуке, Парасинаке и безличном патр. Косме, при Мануиле Комнине и др.), — все это расценивается западной наукой, а у нас, в частности, проф. А. Васильевым<sup>39</sup>, как проявления этого цезаропапизма. Правда, отдельные писатели византийские, как то Валсамон, Димитрий Хоматин, Георгий Акрополит, патр. Полиевкт, высказывали убеждение о чрезвычайно высоком значении императорской власти, но это

оставалось только их частным мнением, а не доктриною церкви. Патриархи и писатели зилоты смотрели как раз обратно этому. Проф. А. Лебедев считает, что «цезаропапизм не есть система, принятая и утвердившаяся, как закон», но «нормальные отношения государства и церкви, весьма часто переходящие в ненор. мальные»<sup>40</sup>.

Василевса хотят на Западе представить, как главу церкви, что неверно, поскольку речь идет о теоретическом принципе. Могли быть и несомненно были случаи вмешательства и даже узурпации отдельных императоров честолюбцев в дела церковного управления. Но это было и всеми рассматривалось, как неправильное и прискорбное явление. В принципе же, в самом каноническом сознании большинства византийцев, в предносившемся их государственно-церковному мировоззрению идеале этого не должно было быть. Государь — не глава церкви. Он — по примечательному выражению одной новеллы импер. Исаака Ангела, одного из наиболее высокомерных по отношению к церкви государей, с яркими подчас узурпаторскими тенденциями, — он является только «епистимонархом» церкви. Думается, что неправ проф. Лебедев, когда он толкует это выражение, как «опытнейший правитель» церкви, и считает, что Исаак Ангел выражает «понятие об отношении высшей светской власти к церкви с замечательным самообольщением»<sup>41</sup>. Гораздо точнее и глубже объясняет это проф. И. Соколов, приводя этот термин в сопоставление с храмовым, литургическим обиходом: «В самом деле термин этот церковного, монастырского происхождения и содержания. Епистимонарх принадлежал к числу должностных монастырских лиц с обязанностью наблюдать за дисциплиною в обители и поведении монахов. С его стороны не допускалось произвола в расширении обязанностей и применении способов действий, — он должен был только напоминать, побуждать, наблюдать, заботиться. Устав монастыря был высшим критерием деятельности Епистимонарха...» Впервые, по мнению проф. Соколова, это епистимонаршее право высказано было в Эпанагоге IX в., хотя самого выражения «епистимонарха» и нет. Потом оно все сильнее обнаруживалось в последующих юридических памятниках: пространной Эпанагоге, Алфавитной Синтагме, и в новеллах импер. Исаака Ангела. В них господствовало воззрение о дуализме властей, о согласном действовании власти духовной сравнительно с царской, соответственно превосходству церковных канонов перед гражданскими законами<sup>42</sup>. Итак, были случаи ярких узурпаторских стремлений государственной власти, были в ответ на это случаи, и прискорбного конформизма власти церковной, с желанием теоретически обосновать приоритет государства над церковью, но в официальное церковное мировоззрение византийцев это вошло только, как эпизодические и уродливые явления.

Известные прискорбные случаи вмешательства высшей светской власти в дела духовные порождали и реакцию в церковной среде. Восставали ревнители, зилоты в кругах церковных, непримиримо настроенные по отношению к государственной власти, не допускавшие никакого вмешательства и влияния в дела церкви, ревновавшие о ней не по разуму. Достаточно вспомнить Арсения и арсенитов.

На основании, как самостоятельного изучения первоисточников византийской церковной истории, так и беспристрастной оценки стоящих на церковной позиции историков византинистов, можно смело говорить о том, что Византия, несмотря ни на какие уродливые отклонения в отдельных прискорбных случаях, была наиболее в истории христианства ярким осуществлением идеи евангельского учения в жизни, а не искривлением его. С одной стороны, непримиримая строгость всего церковно-народного сознания в отношении чистоты православного учения. «Властители Византии, — говорит ученый знаток истории восточной церкви, — могли безнаказанно экспериментировать над имуществом, личностью и жизнью своих подданных, народ все сносил и терпел, но горе им было, если они отваживались святотатственными руками прикоснуться к заветной святыне — православным догматам и

канонам; тогда чувство боли и содрогания пробежало по всему народному организму и сопровождалось, белее или менее, сильными пертурбациями во всех сферах государственной жизни»<sup>43</sup>. В этом направлении великая империя Ромеев выполнила свое апостольское назначение просветить соседние варварские народы. Правда, эту миссию она не умела доводить планомерно и до конца, снисходить к местным требованиям и немощам национального чувства, чтобы удержать просвещенные ею народы в приязни с собою, давая им необходимую для их народного самосознания независимость и самоопределение. В этом греки грешили не редко (болгарский, арабский и др. вопросы). — С другой стороны, взаимоотношение церкви и государства были регулированы в Византии с наибольшей возможностью здесь на земле приближения к канонической правде. Изучая историю этих взаимоотношений от [Константина Великого](#) до последних Палеологов, проф. И. Соколов пришел к выводу, что о цезаропапизме и папизме, собственно, нельзя и говорить в отношении к Византии. Эти понятия к ней просто не приложимы. На случайные и временные злоупотребления отдельных лиц, на которые обычно ссылаются, как на примеры цезаропапизма (имп. [Лев III](#), [Лев VI](#), Михаил Палеолог). Церковь и народное сознание отвечали решительным протестом и непримиримой борьбой, отстаивая предносившийся им идеал «оцерковленного государства»<sup>44</sup>. Научно обоснованно можно утверждать хотя бы и с известными оговорками, что «Византия была и оцерковленным государством... Несогласно с исторической правдою писать панегирики Византии, допускать прикрасы и преувеличения..., но противно правде и замалчивание добра, ненаучно преувеличение отрицательных явлений»<sup>45</sup>.

Но если история знает случаи не всегда лойяльного отношения светской власти к церкви, то можно указать и на другое слабое место Византии, а именно обратную картину вмешательства церкви в лице отдельных лиц в дела государственного управления. Выше уже указывалось, что церковь в Византии шла навстречу общественной жизни. Она несла, благодаря присущему Православию светлому космизму, свое облагораживающее и освящающее влияние даже в столь далекую от духовной жизни сферу культуры, как государство с его силою и принуждением, по существу своему противоположное церкви, как царству духа, любви и свободы. Коронуя василевса, миропомазуя его, и даже допуская его участвовать в литургической жизни, церковь признавала царя, как чин в церкви, а царское дело хотела представить, как служение. Посвящая епарха Константинополя, участвуя в общественной жизни столицы, церковь шла благословлять и освящать эту жизнь. Но этот принцип подчас искажался в отдельных случаях жизни.

Отдельные личности увлекались и заходили слишком далеко, принимая на себя разные мирские должности, вмешиваясь в светское управление. «Взаимодействие государства и церкви было полное, — говорит проф. Скабаланович, — влияние государства обнаруживалось, начиная с патриарха, продолжая митрополитами, епископами, клириками и оканчивая монахами. В свою очередь, лица разных степеней церковной иерархии, как белое, так и монашеское духовенство, пользовались влиянием в государстве, занимали места первых министров, разные мирские должности в центральном и областном управлении, выступали на сцену, как руководители партий, государственные послы и посредники между враждующими сторонами. Способ обнаружения влияния, как с той, так и с другой стороны во многих случаях шел в разрез с каноническими правилами; неканоничность его сознавалась и высказывалась современниками"...<sup>46</sup>.

Это заставляет вспомнить римских пап Средневековья и Ренессанса, архиепископов-курфюрстов, папских легатов, кардиналов, владевших государствами и подданными, ведших войны и дипломатические сношения.

Выше было сказано, что Византия — это огромный храм, охватывавший всю жизнь средневекового ромея. Это особенно видно потому, что тому времени и тем людям было

совершенно несвойственно равнодушие к религиозной жизни. Наоборот, интерес к духовному, серьезное отношение к религиозной жизни толкали людей ввысь и не позволяли им засасываться в стоячее болото обывательского существования. Интерес к богословствованию будил мысль, ставил перед нею проблемы, требовал ответа, иногда уклонялся в ересь. Это все свидетельствовало о религиозной неудовлетворенности. Еще больше о том свидетельствовало стремление к монашеству, строительство новых монастырей, поощрение иночества, уход целыми семьями на Афон, Олимп, Метеоры, в Студийскую лавру. Тяготение к уединенной жизни, к аскетическому подвигу говорило о протесте против мирского зла, против обывательского благополучия. Эти два факта, — отрицательный и положительный, наличие сектантских, еретических дерзаний и монашеские устремления служат показателями духовного бодрствования в данной среде. Церковное управление византийцы организовали скверно, строительство своего земного града им плохо удавалось, а свойственная Востоку устремленность ввысь и вдаль оставили много прекрасных воспоминаний о прошлой духовной мощи Византии.

Монашество еще не есть общество святых, это только большее устремление ввысь, путь борьбы за святость, попытка становиться святым. Монахи больше других помышляют о своем спасении и, по мере сил, подвизаются в этом. Поэтому не следует, усмотрев теневые стороны монашеского быта, иронически относиться к самому институту иночества. Само по себе отречение от мирской жизни и уход в монастырь есть такой огромный шаг протеста против зла в мире, что он один заслуживает к себе внимательного и почтительного отношения. Неизбежные отклонения в отдельных случаях только еще больше оттеняют светлый фон. Монашество есть (или, по крайней мере, должно быть), исключительное проявление личности, яркое свидетельство персонализма, не уживающегося с окружающим обывательством.

Византия в лице своих вельмож, царей, патриархов, простых людей знала эту любовь к монашеству. Они были, как тогда выражались, «монахолюбы». Можно смело говорить о династиях святых и о семьях преподобных. Для примера характерна семья самого св. Григория Паламы. Его отец, видный сановник часто забывал на заседаниях царского совета, где он находится, и погружался в глубокую молитву. Сам импер. Андроник II (Старший) должен был брать его под свою защиту, чтобы оградить его от упреков его коллег, возмущенных таким предпочтением духовного делания государственным делам. Вся семья Паламы: отец, мать и все дети, включая и св. Григория ушли в монашество. Прекрасен пример сербской династии Неманичей; он отражает в этом отношении византийские традиции: Растко Неманич становится св. Саввою, просветителем и первым архиепископом сербским; его мать принимает монашество с именем Анастасии; отец, старый Стефан Неманья уходит на Афон и впоследствии причислен к лику святых, как Симеон Мироточивый; младший брат св. Саввы, первовенчаный король Стефан, становится иноком Симоном; их потомки — св. король Стефан II Милутин, св. король Стефан III Дечанский, св. король Урош V переворотов и частых смен царей, семь кончили жизнь в монастыре Из 15 императоров XI века, века особенно бурного в смысле (Михаил IV Пяфлагон, Михаил V Калафат, Михаил VI Стратиотик, Исаак Комнин, Роман IV Диоген, Михаил VII Паррапинак и Никифор Вотаниат). О монашестве обеих порфирородных сестер Зои и Феодоры лучше не вспоминать, настолько оно окутано неблагоприятными подробностями. Конечно, можно говорить, что эти пострижения были часто принудительными. Хорошо говорит проф. Н. А. Скабаланович: «с царского трона было только две дороги — на эшафот и в монастырь... Монастырь был тюрьмою для преступников и, вместе с тем, он был мирным приютом и местом упокоения для разочарованных; монашеская мантия надеваема была на тех, кто пред судом власти достоин был кары, облекались в нее и те, которые были проникнуты чистым порывом, не знали за собою никакого политического греха, единственный [грех](#) которых



состоял в политическом отчаянии"...<sup>47</sup>.

Царь, вельможи и святители строили новые монастыри, возобновляли разрушенные, уходили в них на покой. Сенатор Студий создал свою знаменитую лавру, Роман III построил монастырь Перивлепт, Михаил Пафлагон — Космидийский монастырь, Константин Мономах — Манганы, Иоанн III Ватаци строил монастыри, богодельны, больницы.

Уйдя раз из мира, цари почти никогда не восходили по ступеням церковной иерархии, не были посвящаемы в сан иеродиакона, иеромонаха и т. д. Император Михаил VII Парапинак (1072—1077), став после своего пострижения, по желанию императора Никифора Вотаниата, Ефесским митрополитом, представляет едва ли не единственное исключение в этом отношении.

Византийцы отличались своею любовью к храмосоздательству. Все лицо империи покрывалось этими обителями, церквами, параклисами, давая прибежище утомленным жизнью, разочарованным, жаждущим тишины и созерцания, протестующим против неправды этого царства, ищущим тихого приуготовления к смертному часу. Большие афонские лавры, великолепные храмы с памятниками искусства лучших мастеров, домашние молельни, маленькие параклисы, отдельные келий по стремнинам метеорским, горным склонам Олимпа и у берегов моря, — все это говорит о тоске души по небесному царству. И теперь еще, разбросанные по разным местам бывшей империи развалины часовень, остатки монастырских стен и башен, или даже небольшая мраморная «агиазма», «чесма», в тени тополей или кипарисов, источающая в течение веков свою студеную струйку воды, свидетельствует об остатках великой религиозной культуры прошлого, об огромном подвиге слабых людей, об их любви к Богу и Пречистой. Это обилие монастырей, пусть и не без многих внутренних недугов вещает о неравнодушии, о неуспокоенности духа, о тоске по иной действительности, о зове в истинное небесное отечество.

Монастыри начали строиться еще до основания самого Константинополя; уже в 240 г. существовал монастырь св. Евфимии. При Константине и его матери Елене было создано несколько обителей (св. Мокия, св. Мины, св. муч. Диомида, арх. Михаила), так что к 337 г. было уже 15 монастырей в столице. При импер. Феодосии Вел создается знаменитая обитель «акимитов», «неусыпаемых». При импер. Льве I Вел. (457—474 г. г.) получила свое бытие знаменитая обитель Студийская, один из сторожевых маяков византийской церкви, и важная ось столичной и всей вообще государственной жизни. По Сократу, двор имп. Феодосия Младшего (408—450 г. г.) был сам не что иное, как монастырь. К 518 г. в Константинополе уже 54 монастыря. Золотым веком монастырского строительства надо считать царствование имп. Юстиниана. Тогда построены: Хора (Кахриз-Джамиси), мон. св. Лаврентия, свв. ап. Петра и Павла, св. Сергия и Вакха и мн. др. Под постановлениями собора 536 г. подписалось 73 настоятеля монастырей, а после этого года основано еще 7 обителей. Так. обр., к половине VI в. их было не менее 80.

Были монастыри чисто национальные (сирийские, римские, армянские); были царские и патриаршеские; были ставропигиальные. Было и такое явление, как обители «синизактов», общие, против чего восставали св. Григорий Богослов, Златоуст, Фотий, поместные соборы и новеллы императоров. Монастыри имели значение социально-благотворительное, просветительное и чисто религиозное<sup>48</sup>.

В течение многовековой истории Византии много перемен произошло на вершине ее управления, как светского, так и духовного. От Константина Великого до Андроника III Палеолога, когда св. Григорий Палама выступил активно на церковное поприще, сменилось 77 василевсов. Всего история знает, считая последнего Константина XI Драгаша — 86 императоров. Каталог первосвятителей константинопольских до патр. Иоанна Калека, первого современника паламитских споров, насчитывает 146; последний, до занятия турками

Константинополя, патриарх Григорий Мамма (1445—1450), если не считать проблематичное патриаршество Афанасия, был 158-м в этом списке.

Оставляя в стороне не только эпизодических носителей порфиры, неожиданно выдвинутых на престол дворцовой ли интригой, случайными благоприятными обстоятельствами или военным пронунциаменто, и также быстро сошедших и не оставивших по себе следа; не говоря также об императорах, замечательных только, как полководцы, или, как хорошие правители, но мало сделавших в деле культуры, упомянем, далеко не исчерпывая всех имен, тех императоров, которые прославились, как государи — носители просвещения, любители наук, благочестия, богословия, словом, строителей культуры. Это: Юстиниан, Лев Мудрый, Константин Порфирородный, Роман III, Константин Мономах, Алексей Комнин, любитель богословских состязаний Мануил Комнин, Алексей III, Феодор II Ласкар, которого Крумбахер сравнивает, несмотря на его дегенеративную неврастеничность, с современным ему императором Фридрихом II<sup>49</sup>, Андроник и Мануил Палеологи, Иоанн Кантакузин, и, конечно, многие другие.

Точно также и патриарший престол занимали, кроме посредственных и незаметных архиереев, или просто зилогов-обскурантов, явных поборников гносимахии, замечательные в смысле культуры святители. Оставляя в стороне времена свв. Иоанна Златоуста и Григория Богослова, упомянем (опять таки без малейшего притязания на полноту, Иоанна Схоластика, великого святителя Фотия и Тарасия, Михаила Кирулария, Михаила Анхиала, Феодосия I, Иоанна Каматира, Иоанна Векка, Григория Кипрского, Филофея Коккина. Об отдельных святителях и мирянах, строителях культуры, как церковной, так и светской, о замечательной плеяде епископов гуманистов, представится случай сказать несколько ниже, когда речь будет о самом состоянии просвещения.

Внешнее могущество Византии и когда то вселенское, экуменическое ее значение было ко времени св. Григория Паламы сильно поколеблено. Слава ее потускнела. Наступил ее преклонный возраст, почти дряхлость. За плечами было блестящее и бурное прошлое. Еще в конце XI века, несмотря на тяжкий период междоусобиц, междоусобных войн и внутренних нестроений, ознаменовавших эпоху непосредственно после смерти импер. Василия Болгаробойца (1025 г.) и до воцарения династия Комнинов (1081 г.) империя все же числила в своих пределах до 38 областей (фем), начиная от границ Армении и до Южной Италии, и от дунайских границ (Сирмия и Белград) до о. о. Кипра и Родоса. К началу XIV в. это пространство сократилось до очень скромных размеров. Варвары, славяне, армяне, грузины оторвали большие пространства. Турки железным кольцом стягивались со всех сторон около Византии. У людей более проникательных закрадывались опасения возможного близкого конца самой империи. В XIII в. Византия пережила свое трагическое пленение латинскими ордями крестоносцев. К началу XIV в. султанские владения еще более приблизились и стали угрожать непосредственно самому Константинополю. Император Андроник III Палеолог посылает в 1339 г. в Авиньон к папе Бенедикту XII посольство, состоящее из Варлаама, известного противника св. Григория Паламы и венецианского рыцаря Стефана Дандоло с просьбой о помощи против турок. Варлаам весьма искусно изошрял свои дипломатические способности, но в помощи от Запада ему было отказано папою. Опасность от турок становилась все более очевидною, но Промыслу было угодно избавить Византию на закате ее истории от нового разграбления крестоносными воинами. Достаточно было бы византийцам вспомнить зверства и кощунства крестоносцев 1204 г., сохранившиеся в трагических и жутких списаниях [Никиты Хониата](#) и Евстафия Фессалоникийского, чтобы благодарить Бога за избавление от возможности новых злодеяний, чинимых Христа ради западными лжебратиями. Византии уготовано было историческое возмездие от меча Магометова воинствующего закона. Тем не менее, подлинным драматизмом и жалостью веет от исторических свидетельств того времени, от предчувствия

неотвратимой беды. В одном письме (приблиз. 1360-ых годов) Димитрий Кидоний пишет: «Если только падет империя, все народы будут рабами победителей, и эти последние не будут удовлетворены, если увидят Восток, падший в рабство, а другие народы Запада наслаждающимися мирным существованием. Они (победители) отомстят вместе с варварами тем, кто сможет им помешать... Пусть не думают, что их мечтания неосуществимы»<sup>50</sup>. Сколько раз впоследствии повторялась эта же историческая обстановка и сколько раз отдаленные народы и государства беспечно наблюдали расширение опасности, поглощение ею их соседей, но не шевелились им на помощь, в твердом уповании и наивной вере, что до них не дойдет.

## Б. Богословская традиция.

Св. Григорий Палама принадлежит предпоследнему столетию великой империи Ромеев. Он завершенная вся история византийского богословия. За ним длительная и славная история христианской богословской письменности, ожесточенных догматических споров и соборных вероопределений. Богословская деятельность и значение самого Паламы окружены характерными особенностями. Направление и стиль поздневизантийского богословия определяются рядом примечательных моментов.

1. Прежде всего, это отсутствие связи с первохристианской литературой. Евангелия и Послания, как богооткровенная основа всего богословия, изучались вне связи с непосредственно за ними следовавшей эпохой. Новозаветное откровение преломлялось через призму свв. отцов IV и последующих веков и изучалось только в их освещении. Того очарования «Urchristentum'ом», которое знают XIX и XX века, того интереса к апостольской и послеапостольской эпохе, которое доступно нам, у византийцев отсутствовало. Нам помогли археология и критико-научное изучение текстов, без чего византийцы не были, конечно, достаточно для того вооружены. Но дело не только в снаряжении научным аппаратом. Угас в Византии самый интерес к этой эпохе. Если Евсевий, св. Афанасий и блаж. Иероним еще упоминают о Дидахи и Климентинах, если рукописи IV века (кодексы Синайский, Александр и поздн.) содержат, наряду с новозаветными писаниями, еще и «Пастыря», Ермы, послание псевдо-Варнавы и под., и если тогда еще это представляло интерес для христианского общества, то последующие века блестящих догматических состязаний, обширная богословская литература, творения отцов аскетов и пр. заслонили в сознании византийца первохристианские интересы. Ценнейшие памятники послеапостольского времени «Дидахи», «Пастырь», «Дидакалия». Египетские каноны, апологии II века и т. под. терпеливо ожидали, покрытые густым слоем пыли, на полках синайских, афонских и др. обителей своих Филофеев Вриенниев, Тишендорфов, Лагардов, Рахмани, Хаулеров для их изучения и издания.

2. Богословская мысль в значительной степени пребывала в летаргическом сне. Византийская мысль, в силу присущей ей традиционности и церковности жила в непоколебимой верности святым отцам. Правило веры святых отцов ими свято и нерушимо соблюдалось. И в этом огромная заслуга и сила Византии. Отпасть от верности Православию, изменить отцам было самым страшным грехом. Но эта же верность святоотеческому канону, кстати сказать, ясно и целиком нигде не выраженному в виде определенной «Суммы богословия», или имеющей свой ясный **«consensus patrum»**, эта верность легко превращалась в косность богословствующей мысли. Богословие необходимо почивает на предании, но необходимо содержит в себе элемент мысли, При запрещении мыслить, возбуждать проблемы, искать ответа на них и ставить новые вопросы, — богословствование невозможно. Сама святоотеческая мысль развивалась в течение веков, дерзала мыслить. Каппадокийцы дерзали мыслить о большем, чем св. Афанасий; эпоха христологических споров дерзнула поставить,

сравнительно с предшествующими каппадокскими, новые проблемы и ответить на них; [Леонтий Византийский](#) и Максим Исповедник дерзнули подумать, пойти дальше и высказать больше, чем отцы Ефеса и Халкидона. Но никто из них тем самым дерзновением своей мысли и своего богословствования не только не стал изменником предшествующему святоотеческому опыту, но и сам включился в этот опыт. Такова природа органически развивающейся жизни церкви в области мысли и церковной культуры. Святые отцы не боялись мыслить и дерзать, хотя мысль и не была единственным и первейшим источником познания у них. И вряд ли св. [Кирилл Александрийский](#) или св. Максим Исповедник забронировали для себя всех предшествующих христианских писателей достоинством святых отцов, имевших право богословствовать, а себя исключили из процесса раскрытия богословской мысли, произведенного этими предыдущими поколениями, и налагая для себя какое то «табу» на богословскую проблематику. Дерзание отцов IV-VIII в. в., во всяком случае, были для своего времени гораздо более смелыми и решительными. Но тогда это «табу» не налагалось и, отстаивая верность канону веры, отцы каппадокийцы или современники Халкидона, не полагали этой верности в косности богословской мысли и дерзании вопрошать. После какого то времени в византийском обществе начинает, однако, замечаться именно эта косность мысли. «Думали, — говорит проф. Лебедев, — что в творениях отцов заключается все, что нужно для борьбы с какими бы то ни было заблуждениями, когда бы то ни было имеющими явиться на свет»<sup>51</sup>.

Величайшее явление христианской богословской мысли, крупнейший богослов всех времен, именно богослов *par excellence*, Ориген, со времен соборов середины VI века, был, понятно под подозрением и потому являлся пугалом для христианского благочестия. Неправославие Оригена в ряде вопросов очевидно, и нечего говорить о таком общем месте. Но если Ориген не стал святым отцом, то у него все же был бесспорный исключительный богословский ум. Он предвидел и предуказал чуть ли не все богословские проблемы на века вперед. Его аргументами и сравнениями пользовались православнейшие отцы церкви. И если не весь Ориген православен, то почти все позднейшие мысли, церковью санкционированные, как православные, восходят в конечном счете к Оригену. Богослов может и не быть причислен к отцам церкви, отчего его богословская, научная ценность несколько не умалится. Точно также история знает отцов церкви, которые были хорошими защитниками православной истины, но слабыми богословами, не обладали богословской интуицией и не имели дара богословствовать. Эта богословская интуиция в позднейшие века византийской истории не находила для себя поля деятельности. Богословская интуиция и дерзание уступили место принципу охранения богословского богатства с готовностью всегда наложить запрет на дальнейшее его раскрытие. Если хорошенько припомнить историю догмы, то не мало можно найти примеров таких запретов. Во избежание «соблазна», ради большей безопасности, власть, как гражданская, так и церковная неоднократно пытались наложить печать молчания на богословствующие уста. К этому прибегали, как к средству крайнему, когда остальные аргументы не имели уже силы, и этим думали задушить догматическое сознание. Вспомним лишь некоторые, наиболее яркие примеры: так наз. «вторая сирмийская формула» во времена арианских споров, которую ученый исследователь назвал «наложением оков на богословскую пытливость»<sup>52</sup>; выведенный блаж. Феодоритом в диалоге «Эранист», очень типичный монофизит выставляет очень ходячий аргумент: «сокровенного не должно исследовать»<sup>53</sup>; запрещение императорами монофилитами православным богословствовать, выраженное в указах, известных под именем «экфесис», импер. Ираклия (638 г.) и «типос» импер. Константина II (648 г.); современник Паламы, ученейший Никифор Григора пишет в одном письме 1332 г.: «не нужно касаться спорных научных положений»<sup>54</sup>. Наконец, в самый разгар паламитских споров мы читаем в актах собора 1341 г.: «Наша Мерность (т. е. патриарх вселенский) повелела прочитать вслух всего собора



священные и божественные каноны, которыми воспрещено и никак не допускается не только тем, кто с ним (Варлаамом), но и вообще кому бы то ни было поднимать догматические вопросы, и то, что с ними вообще соприкасается, рассуждать о них, и присваивать себе учительское достоинство; не допускается исследовать какие либо церковные вопросы, ибо это дано только архиереям Божиим, по благодати свыше»<sup>55</sup>. В подтверждение этого мнения патриарх ссылается на 64 правило V всел. собора и 19 прав. Халкидонского собора. Следует заметить, что: во-первых, приводимое под заглавием 19 прав. Халкидонского собора, является правилом того же Константинопольского VI всел. собора; а, во-вторых, оба эти правила никак не применимы к тому положению, которое патриарх защищает. В самом деле, 64 прав. Трулльского собора запрещает «мирянину произносить перед народом слово, или учить, и так. обр., брать на себя учительское достоинство, но должно повиноваться преданному от Господа чину, отверзать ухо приившим благодать учительского слова и от них поучаться божественному»; Одно дело, насколько кажется, произносить слово перед народом и поучать, а другое, «вообще кому бы то ни было поднимать догматические вопросы, рассуждать о них и исследовать церковные вопросы». Таким мнением константинопольского патриарха все, кроме клириков высшего ранга, лишаются права богословствовать, и даже интересоваться догматическими и церковными вопросами. Если продолжить мысль патриарха, то книжная деятельность Хомякова и подобных ему светских богословов является антиканоническою. Второе из приведенных правил, 19-й канон Трулльского собора говорит о том, что предстоятели церквей должны во все дни, особливо же в воскресные, поучать весь клир и народ словом благочестия, и что это поучение должно быть в полном согласии с Священным Писанием и традицией отцов церкви. Тот же патриарх Иоанн Калека приписывает к тому же томосу 1341 года запрещение «кому бы то ни было богословствовать и касаться письменно или устно этих и других догматических выражений»<sup>56</sup>. Упомянутая осторожность церковной власти, как видим, иногда переходила в неподвижность и санкционировала косность религиозной мысли, что вообще всегда легко сделать, и что, основываясь на соображениях «смирения», часто лишь служит «*asylum ignorantiae*» власти. Это обстоятельство должно быть принято во внимание при оценке обстановки и условий, в которых суждено было мыслить и писать византийскому богослову XIV века.

3. Если заставили забыть Оригена и если пафос богословствовать и продолжать линию великих отцов V-VIII веков в значительной мере угас в византийском церковном сознании, то богословские достижения западного христианского мира оставались византийским умам совсем неизвестными и недоступными. Крумбахер говорит: «латинское богословие оставалось для Византии запечатанной книгою, и величайший богослов Запада, Августин, туда никогда не вступал»<sup>57</sup>.

В XIV веке просвещенный первый секретарь Иоанна V Палеолога и видный ученый своего времени Димитрий Кидоний переводит «*Florilegium*», «*Adv. Julian.*», «*Soliloquia*» и некоторые беседы блаж. Августина. Императрице Елене он посылает свой перевод какой то книги Августина, которого он называет «отцом отцов», и «верховным учителем истины»<sup>58</sup>. Он признает, что у византийцев мало можно найти творений римских отцов. Но голос блаж. Августина прозвучал в Византии слишком поздно. Психологическая рознь между Востоком и Западом к тому времени уже слишком усилилась. Догматические различия обострились. Крестовые походы и разграбление Константинополя в XIII веке посеяло навсегда горечь и неприязнь по отношению к латинскому облику христианства. Августин и все латинское были чем то чуждым и возбуждали подозрение. Только люди исключительной широты и культурности, как Кидоний, сам, впрочем, кончивший признанием латинства и обретший в

Риме при дворе папы Григория XI принют и друзей, были способны заинтересоваться западным богословием и понять всю важность блаж. Августина. Да, наконец, и политическое положение, крайнее ослабление империи, железное кольцо турецких орд, стягивавшееся около Константинополя, и все отсюда истекающее, не благоприятствовало развитию интереса к ученым занятиям.

4. Византийская церковная традиция привыкла богословствовать в рамках и в духе свв. отцов, но все огромное богатство их творений, разбросанное в рукописях по библиотекам монастырей и частных лиц не было не только правильно изучено (оно и в наше то время не дождалось этой чести!), но и не было, хотя бы приблизительно, систематизировано. Запад дал в XIII веке одно из замечательнейших явлений в истории богословия — св. Фому Аквината; Византия не дождалась ничего подобного. Разобраться во всем безбрежном море отеческих творений становилось все труднее. Потребность, хотя какойнибудь систематизации, сознавалась уже и до изучаемого нами времени. Самый яркий пример — это «Источник знания» св. Иоанна Дамаскина. Проф. Бронзов считает, что это «заключительное слово того, что прежде было высказано о вере всеми древними отцами и учителями Церкви; его творение — последнее напутственное слово от лица древней вселенской церкви всем дальнейшим догматистам»<sup>59</sup>. Но Jugie правильно замечает, что Дамаскин не играл в Византии той роли, которую на Западе имели Петр Ломбард и Фома Аквинат. Он не имел учеников и комментаторов. Его богословский синтез не сделался отправной точкой сильного схоластического течения, развивавшего мысль его учителя и руководителя. Она ограничилась патристикой... Точное изложение не сделалось настольной книгой византийского богословия... Но неверно думать, что «Точное изложение «дает нам квинтэссенцию всего богословия греческих отцов. [Иоанн Дамаскин](#) — верное эхо доктрины греческих отцов, но верное эхо не есть всецелое эхо"...<sup>60</sup>.

Упомянутый выше Димитрий Кидоний, а потом уже и [Геннадий Схоларий](#) переводят на греческий Аквината, и под влиянием Кидония, как говорит издатель его писем **Cammelli**, «при императорском дворе стало модным быть томистом. Император и многие высокопоставленные лица начинают изучать латинских богословов»<sup>61</sup>. Но византийскому богословию времен Паламы, как, впрочем, и нашему современному, давно уже было необходимо иметь свою «Сумму» православного богословия, в виде системы учения святых отцов. Допустимо ли это по духу византийской церковности? Думается, да. Допустимо ли оно Православию? Времена Паламы, как уже указано, этому не благоприятствовали. В наше же время, кажется, мы настолько утратили разумение церковной ответственности, что, несмотря на наличие ученых средств, сознание необходимости этого у нас еще нет.

5. Это отсутствие системы святоотеческого богословия объясняется, между прочим, отсутствием систематического богословского образования в Византии. Православный Восток в течение долгих периодов и неоднократно оставался без официального носителя и руководителя высшей богословской науки. Рассадники богословского просвещения не всегда существовали в христианском мире. История древней церкви знает такие блестящие явления в этой области, как Александрийское катехизическое училище с поколениями сменявшихся ученых богословов, Низибийское, но знает она и длительные периоды, когда этой преемственности не было.

Конечно, для развития и цветения богословского ведения не обязательно наличие официальной школы. Процветание богословия возможно и вне стен Духовных Академий и Теологических факультетов. Очень многие имена святоотеческой письменности не имели богословского диплома в нашем смысле. Если Пантен, [Климент Александрийский](#), Ориген и [Дидим Слепец](#) прошли через Александрийское Училище, если, кроме них, многие другие писатели Церкви были учениками афинских, римских, эдесских и др. учителей, то не мало знаем мы и таких, кому богословское ведение открылось не академическим путем, а в

непосредственном откровении их подвигов.

Но если это ведение не обязательно обусловлено дипломом Академии, то это не значит, что оно приобретает в косности мысли и в духовной лени. Уход в пустыню своего интеллектуального ничтожества меньше всего является признаком Ортодоксии. Церковь в лице своих лучших представителей всегда звала к свету и благословляла науку. И до св. Григория Паламы история знает несколько интересных, хотя и не систематических попыток организации богословского просвещения.

Для устройства богословского образования в Византии характерно его отделенность от прочих наук. Богословие было долгое время вне круга общеобразовательных предметов, почему и круг богословских наук не включался в программы высших школ. Так в Университете времен импер. Феодосия II, как замечает Фридрих Фукс, на основании свидетельств Кассиодора и Юнилия Константинопольского, богословского факультета не было<sup>62</sup>. Не было его ни в университетах Варды (IX век), ни в университете времен Константина Мономаха (XI век)<sup>63</sup>. Богословие изучалось под исключительным надзором церковной власти, что и оправдано вполне конфессиональным характером самого круга наук. При импер. Ираклии (610—641) при содействии патр. Сергия основано знаменитое «вселенское училище». В нем преподавали и светские и духовные науки. Эта Академия, вместе с, библиотекой, помещалась в Халкопатии, в каком то восьмиугольном здании, недалеко от «царской цистерны». Император [Лев III](#) Исавр за неподчинение иконоборческому направлению сжег в 726 г. эту Академию вместе с библиотекой и всеми профессорами. Преподавание в ней находилось, невидимому, в руках монахов или вообще духовных лиц.

В XI в. снова возрождается некое подобие Ираклиевской Академии и титул «Вселенского Учителя» носят ряд лиц (Никита Ираклийский, экзегет и грамматик, Михаил Фессалоникийский и др.). В патриаршей высшей иерархии была особая «пятерица», две низших степени которой утрачены; третий назывался «Учителем Псалтири», четвертый носил титул «Учителя Апостола» и пятый и самый высший «Учителя Евангелия». Этот последний дидаскал учил от имени вселенского патриарха, почему и титул его — «вселенский». Эти профессора были в духовном сане. Кроме указанных трех степеней академической иерархии, [Михаил Пселл](#) знает еще и «Магистра Риторов», занимавшего кафедру риторики. В числе «дидаскалов Евангелия», т. е. профессоров Священного Писания Нового Завета история сохранила нам замечательные имена. Из среды этих дидаскалов вышли впоследствии Михаил Итал, будущий епископ Филиппополя, известный Феофилакт Охридский, прославленный толкователь Нового Завета, Евстафий Фессалоникийский, известный гуманист и богослов. Не следует представлять себе эту патриаршую Академию, как только пастырскую школу с узко-церковной программой. Наличие в ней «магистра риторов», предполагает изучение и общеобразовательных предметов. В ней, как указывает Фукс, проходили пропедевтический, философский круг наук (грамматика, риторика, философия и математика). Школа эта, повидимому, помещалась не только в нарфексе Великой церкви Св. Софии, но также и при церкви Богородицы в Халкопатии, в церкви ап. Петра и в церкви св. Феодора<sup>64</sup>.

При патр. Германе в 1267 г. во главе восстановленного «дидаскалиона» стоит Максим Оловол со званием «магистра риторов» и «ритора риторов». Число учеников простиралось до 336 человек. В XIV веке известен, как «учитель Евангелия», Феодор Мелитинский и Иосиф Вриенний. Последний преподавал не только богословие, но и светские науки, и слушали его и греки, и приезжие итальянцы. Вриенний преподавал в Студийском монастыре, и в этой школе было до 30 профессоров<sup>65</sup>.

К концу византийской истории наиболее просвещенные представители общества и церкви сознали слабые стороны византийского богословского образования, а именно недостаточную

общую подготовку и отсутствие связи богословия с философией. Георгий Схолярый знает, что западные профессора теологии обучают богословию «по методам других наук»<sup>66</sup>.

## **В. Философская традиция.**

Мы только что разобрали те главные моменты, которые определяли направление и стиль поздневизантийского богословия. На очереди стоит вопрос об общем культурном состоянии византийского общества, об общем образовании и, в частности, о философской традиции в Византии в средневековой период.

Говоря о присущей византийцам церковности, проникавшей насквозь их быт, сознание, культуру, было бы все же ошибочным обобщением думать, что только богословское и общецерковное определяло характер византийской культуры и что, кроме храмового благочестия, они не имели никаких других духовных интересов.

Если можно говорить о «династиях святых» и «семьях преподобных», то это не исключает высокой культуры в них самих; наоборот, это придает этой культуре определенное устремление. Кроме благочестия и подвига, в этой среде цвело и разностороннее образование. Не только отвлеченные догматические проблемы о сущности и энергиях, о двухчастном или трехчастном строении человека, о постижимом и непостижимом в Божестве, о «славе Христовой» или нетленности Евхаристии волновало умы. Их кругозор этим не ограничивался. Да, прежде всего, и для постановки этих проблем, для самого богословствования нужно серьезное философское и научное образование.

Разбирая состояние византийской культуры в эпоху македонской династии, Герцберг говорит, между прочим: «Заметно сильное возбуждение умственной жизни. Воспитание, дававшееся тогда сыновьям и дочерям хороших фамилий, надо назвать превосходным. Пагубно действовал, конечно, на многих молодых людей высших сословий дух лжи, взяточничества, алчности и властолюбия, господствовавший в политических кружках и находивший в нравственном влиянии церкви лишь недостаточный противовес. Но их подготовка к общественной деятельности была солидной и многосторонней"...<sup>67</sup>.

Эта начитанность в Платоне и Аристотеле была на лицо у многих образованных людей византийского средневековья. Также и неоплатонизм. Он бессознательно ими впитывался через псевдо-Дионисия, которого изучали не только светские люди, но и монахи-отшельники св. Горы.

Наряду с философией масса вопросов астрономии, математики, медицины, музыки, истории и поэзии волновали эти умы, и этим культурным интересам они отдавались с увлечением и любовью. При встрече и знакомстве с Михаилом Пселлом, Григорием Паламою, Никифором Григорою, Евстафием Солунским, Михаилом Акоминатом, Метохитом, Иоанном Аргиропулом, Плифоном и др. невольно вспоминаешь Иустина Философа, Климента Александрийского и просвещеннейших отцов и писателей церкви IV-V в. в., учеников Ливания и афинских мудрецов. Переписка Григоры с Метохитом, учеными иерархами и сановниками, равно как и письма Димитрия Кидония к италийским прелатам и «науколюбивым» Палеологам, являются ценным вкладом в историю культуры. Ревность о вере и чистоте догматов, глубокое благочестие и аскетические подвиги не мешали им вычислять ход небесных светил, рассуждать о стихотворных размерах или решать философские вопросы.

Все те вопросы высокой культуры, которые волновали умы византийцев и подготовили под конец ее истории несколько поколений ученых и просвещенных гуманистов, способствовавших развитию гуманизма в Италии и Франции, все это говорит о большой духовной утонченности.



Само собою понятно, что до этого высокого уровня духовных интересов достигали не широкие массы населения, а только верхний, вероятно, очень тонкий слой общества. Утонченность никогда не бывает достоянием масс; духовные запросы и высокое просвещение доступны лишь немногим. Немногие творят культуру, и единицы призваны обогащать ризницу подлинных духовных ценностей. Массам доступна только популяризация. Культура и творчество аристократичны по своей природе. Поэтому значение византийского, как и всякого другого просвещения не только не умаляется, а скорее увеличивается от того, что оно было уделом некоторых, счастливых помазанников.

Состояние общего образования византийского общества в значительной степени обуславливается характером и направлением самого школьного просвещения. В этом отношении византийское общество шло параллельно со всей средневековою культурою в других странах. Основую всему был, как уже указывалось, круг пропедевтических наук, заимствованных от древнего мира. Те же «trivium» и «quadrivium» латинской схоластики, т. е. обе группы наук: 1. грамматика, риторика и диалектика и 2. арифметика, геометрия, музыка и астрономия определяли круг византийского общего образования. Это идущее от древних, от Марка Варрона и Кассиодора «седмочисленное художество мудрости» перешло от Византии, потом и к нам под именем «мудрости свободные».

Это не богословское, а общеобразовательное обучение имело свое прошлое. На протяжении всей истории Византии произошло не мало изменений в этой области. Уже в Университете времен Феодосия II мы видим представленными несколько дисциплин. Всего была 31 кафедра, которые распределялись по наукам так: греческая грамматика — 10 кафедр, латинская грамматика — 10, греческая софистика — 5, право — 2, философия — 1 и «*oratores romanae eloquentiae*» занимали — 3 кафедры. Интересно, что латынь была общеобразовательной дисциплиною в то время, тогда как к концу византийской истории можно было по пальцам пересчитать людей, знающих латинский язык. Причины тому были намечены выше. До VII века такое значение латыни поддерживалось<sup>68</sup>.

Философия в широком смысле этого слова, включая риторику, диалектику, арифметику и астрономию изучалась и в университете Кесаря Варды.

Если время от Василия II Болгаробойцы до Константина Мономаха характеризуется упадком наук, то со времени последнего заметно возрождение высшего образования. Константин основал в 1045 г. Высшую Школу с двумя факультетами, юридическим и философским. Юридический помещался в Георгиевском монастыре в Манганах. Во главе стоял «Номофилакс»; первым был Иоанн Ксифилин, будущий патриарх (1064—1075). Изучали, вероятно, Пандекты, а, гл. обр., Прохирон и Василики. Номофилакс был обязан знать оба языка и греческий, и латинский, быть сведущим в законах, преподавать даром. Праздником юристов был день свв. нотариев, т. е. день памяти св. Маркиана и Мартирия нотариев, — 25-е октября. Характерная подробность церковности византийцев.

Во главе философского отделения, помещавшегося против Сената, на площади Августеона, был поставлен известный Михаил Пселл со званием «ипата философов». Потом эту должность занимали Феодор Смирнский, Иоанн Итал, и вообще титул «ипата философов», хотя и с перерывами, давался и впоследствии. Его имели диакон, а потом и патриарх Михаил Анхиал, Феодор Ириник, тоже патриарх, Иоанн Педиасимос и др. Круг наук определялся, вероятно, «trivium' -ом и «quadrivium' -ом», но проходили и метафизику и теологию, читали Гомера и Пиндара.

Ко времени нас непосредственно интересующему, т. е. к XIV в., общеобразовательные науки и, в частности, философия были предметами живейшего интереса в высшем обществе Константинополя. Крумбахер охарактеризовал X столетие веком энциклопедизма, а XII —

эпохой литературного Ренессанса; время Палеологов определяется им «ученым аттицизмом», литература приобретает «панисторический» оттенок<sup>69</sup>.

В самом деле, это по преимуществу эпоха гуманизма и возрождения научного интереса к Платону и Аристотелю. Широта и многогранность отличает писателей этой интересной эпохи предсмертного расцвета византийского государства. Появление таких ярких фигур, как Георгий Пахимер, Никифор Григора, Метохит, Димитрий Кидоний, Гемист Плифон и Виссарион Никейский свидетельствует о каком то новом порыве духовного развития.

Надо вспомнить, что гуманистические интересы и раньше проявлялись у византийцев, что XII в., например, дал четырех митрополитов-гуманистов: Евстафий Никейский, аристотелик, Григорий Коринфский, грамматик, Михаил Акоминат (Хониат), поэт и Евстафий Солунский, толкователь Гомэра и Пиндара, прославленных изучением классической литературы. Классические вкусы эпохи Палеологов имели свои незабываемые последствия в истории общеевропейского просвещения; они послужили передаточным звеном для развития в Италии гуманистических настроений. Медичи, Фичино и Энней Сильвий Пикколомини должны были иметь своих вдохновителей и учителей в Византии. В вопросе о значении Византии и ее влиянии на возникновение гуманизма в Западной Европе мнение ученых разделяются. Одни (И. Киреевский, Ю. Кулаковский, Ф. Успенский) считают, что это влияние было исключительным, тогда как другие (проф. А. Васильев) значительно его умаляют<sup>70</sup>. Этот последний, не переоценивая значения Варлаама и Леонтия Пилата, и считая его случайным, отдает, тем не менее, должное влиянию подлинных византийских гуманистов, как то Мануила Хризолора, Гемиста Плифона и Виссариона Никейского. В самом деле, нельзя не согласиться с Васильевым в том, что влияние Варлаама и Пилата есть влияние случайное; к тому же они сами по происхождению и культуре были больше итальянцы (калабрийцы), чем византийцы. Амальгама византийской культуры была в них весьма поверхностной.

Дело научной подготовки в эпоху Палеологов отличается некоторыми подробностями. С одной стороны, профессура в Университете считается «литургией», общим делом, с другой, наблюдается большая децентрализованность обучения. Образование имеет дело в частных помещениях. Любопытно, что Университет помещается в больнице монастыря св. Иоанна Крестителя, построенного сербским кралем Урошем Милутином; этот дает возможность впервые заняться медициною, впервые сочетать звание ритора и врача. В это время университет зависит не от Логофета, а от Сената. Огромное количество иностранных студентов приезжает учиться в Константинополь (итальянцы, армяне, славяне).

Двор императора Андроника II Старшего напоминал некую Академию Наук с заседаниями и научными диспутами. Никифор Григора, одна из замечательнейших фигур. XIV века в своей переписке обнаруживает большой интерес к разным научным вопросам. Его образованность была энциклопедической. Из его современников по начитанности можно поставить выше разве только одного Логофета Метохита. Известна непримиримость Григоры к Паламе и исихастам, но это не означает, что он был сторонником Варлаама и повторял его мнения. Григора был достаточно философски образован, чтобы иметь свое собственное мнение. В своем диалоге «Флорентий» он нападает на философскую неосведомленность Варлаама.

За 200 лет до грегорианской реформы летоисчисления он в одном из заседаний ученых при дворе предлагал преобразование юлианского календаря.

Характерным было во время ученого Плануда такое событие в арифметике, как заимствование у арабов «нуля» для исчисления. В отношении языков надо отметить также тенденцию к возрождению классицизма. Уже в XII в. замечается вульгаризация языка, образование диалекта демотического и все более удаляющегося от языка классического. Ко времени Палеологов классические обороты не были уже доступны массам; употребление

античного аттического диалекта считалось верхом образованности. Ученые времен Палеологов начали искусственно воссоздавать классический язык, старались понимать и изучать классиков. Интересно, что [проповеди](#) произносились на этом торжественном, искусственном языке. Невольно приходит мысль, кому могли быть понятны проповеди, хотя бы самого Паламы, произносившиеся в храмах на таком диалекте, недоступном для понимания простого народа. Эта рознь и недоумение обнаруживалась уже значительно раньше Паламы. Когда еп. Афинский Михаил Акоминат из Хон (XIII в.) говорил перед афинянами свое слово при вступлении на архиепископский престол, оно в своей форме оказалось доступным пониманию афинян не больше, чем язык персов или скифов<sup>71</sup>.

Латынь, совсем было вышедшая из моды, снова стала предметом научного интереса. Ее изучает Виссарион Никейский, а Димитрий Кидоний, вполне ею овладевший, переводит на греческий Августина и Фому Аквината. С другой стороны, Варлаам, итальянский монах, изучивший греческий, несет сначала в Авиньон, а потом в Рим эллинское сладкозвучие и обучает ему Петрарку и Боккачио.

На догорающем закате великой Империи, вспыхивают яркие зарницы: Григора, Кидоний, Аргиропул. Этот последний учится в Константинополе и Падуе, преподает у себя дома Аристотеля, а потом во Флоренции нравственную философию. Кончает он в Риме, где его слушает Рейхлин. Рядом с этим мы знаем совершенно исключительное явление в лице Гемиста Плифона, возрождающего вкус к платонизму и действующего настолько вдохновенно и энергично, что он озабочивает этим представителей официальной церкви.

Но все это только зарницы, не могущие преодолеть надвигающуюся на Византию тьму исторического небытия. Как уже было сказано выше, слишком много неблагоприятных факторов мешало Византии стать центром культурного и ученого возрождения. Свою историческую миссию ей суждено было закончить в тот самый момент, когда на Западе начался исключительный интерес ко всему классическому и греческому. Огромное наследие свое она передала более молодым и жизнеспособным мирам. Классическое богатство, музей философских и поэтических ценностей унесли на запад зачинатели флорентийского и римского гуманизма. Ризницу богословских и церковных сокровищ Византия передала из рук в руки молодой и возрастающей церкви русской.

Небезинтересно подробнее остановиться на культурных запросах времен Паламы, в частности, на той философской атмосфере, которая его окружала. Палама — явление не только специфически церковное. Он уходит глубоко в почву философских исканий, определивших византийское средневековье. Но, с другой стороны, он органически связан с монашеской средой, с мистикой; он вышел из афонского исихазма. Все это надо учесть.

Палама — яркий и вполне созревший плод своей эпохи. Вся культурно-историческая обстановка предопределила его появление. Он не одиночка и не случайный феномен, где то затерявшийся в смене веков и событий. Он вполне уловил невнятные голоса, звучащие в исторической полутьме. У него есть ему созвучные конгениальные люди, настроенные подобно ему, ищущие того же, тоскующие по тому же, вдохновляющиеся теми же духовными темами. У него есть предшественники и старшие современники, близкие по духу ему. Все они отличны друг от друга во многом, их разделяют географические, национальные и, что всего сильнее, вероисповедные особенности, но все они близки по какой-то внутренней духовной тональности. Есть что-то общее в смысле утонченности духовной культуры.

Палама — почти современник Данте; он родился на 32 года после рождения величайшего поэта и умирает на 38 лет после его смерти. Палама на одно поколение моложе св. Фомы Аквината и Бонавентуры. Он почти современник Мейстер Экхарта (1260—1327).

Как ни различны все эти имена по своему содержанию и отличительным особенностям, у

них есть то общее, что их роднит и включает в слой высшей духовной знати. Им доступны были, каждому в его области и согласно с его настроением, высшие звуки, неслышные другим их современникам. И Данте, и Фома, и Бонавентура, и Экхарт, и сам Палама представители одной особенно возвышенной христианской культуры. Они современники одной и той-же эпохи, эпохи перелома в истории. Средневековье бесспорно кончалось, рождался в муках новый мир, подводились итоги многовековому пути развития человеческого сознания. От христианства ожидалось какое то новое слово о мире, о культуре, и, главное, о человеке. Как во все переходные моменты истории, тема о человеке ставилась с особою остротой, м. б., даже часто и бессознательно, но с настойчивой необходимостью. И ожидался ответ на вопрос о бытии и назначении человека. Каждый по разному, но и Данте в «Божественной Комедии», и Фома в своей «Сумме», и Палама в своих беседах и «главах», и Мейстер Экхарт с тревогой и любовью произносили свои оценки, суждения и упования о человеке. Тема о человеке особенно поэтому интересна в умах этих людей.

Если говорить о духовной культуре и просвещении византийском вообще и о культурном значении изучаемого нами Паламы, в частности, то было бы неправильно рассматривать это вне европейского культурного фона. Не следует выделять византийский мир, как бы он ни был своеобразен, из общего контекста европейской культуры. Бесспорно, и об этом достаточно говорилось выше, Византия стоит, благодаря своему внутреннему ладу и своей истории, несколько особняком от западноевропейской культуры, но эту обособленность не следует чрезмерно заострять и воздвигать между этими двумя культурами непроницаемую стену. В истории средневековой культуры и в особенности в духовных исканиях Византии и Зап. Европы не только нет совершенной отчужденности, а, наоборот, существует между ними тесная связь. Несмотря на разницу культур, уже достаточно к XI-XII в. в. обозначившуюся, несмотря на психологически-вероисповедную рознь и взаимное отталкивание, образованные умы и Запада, и Востока жили одними и теми же интересами и искали в том же направлении.

Не трудно найти примеры в истории человеческой культуры, из которых видно, что одна и та же идея или умонастроение может одновременно возникать в разных местах вселенной. Повидимому, общая культурная атмосфера настолько подготовлена, что она воспринимает уже назревшую мысль или откликается на известное культурное явление, как в тон звучащей струны настроенный камертон. Благодаря этому легко воспринимается влияние одной культуры на другую; иногда же одновременно, безо всякого заимствования друг у друга, сразу в разных местах обнаруживаются параллельные явления духовной жизни.

Общая обстановка европейской культуры подготовила почву таким образом, что и Византия легко усваивала плоды европейской культуры, главным образом, мы имеем в виду область философско-богословскую, и сама Великая Империя влияла на Запад в этом отношении. Как примеры влияния Византии на Запад можно указать следующие факты. «Логика» Пселла повлияла на западную мысль и науку в XI и следующих веках. «Логика» и «Физика» Никифора Влеммида, как памятники умственного движения в Византии были и показателями влияния на западную схоластику<sup>72</sup>. Можно кроме того сказать, что и вообще все западное движение Ренессанса в значительной степени получило свое начало в Константинополе и вообще на Востоке.

Но показательны и интересны примеры другого рода, а именно, одновременное возникновение известных тем и отклики на них в разных местах Европы и Византии. В этом видна общность культуры и духовных интересов. Как иллюстрация могут послужить такие факты: 1. Анонимное византийское произведение XII в. «Тимарион», повесть о схождении во ад и беседе там с императорами, философами, писателями. Это как бы предвосхищение мысли Данте и одна из попыток создать «Божественную комедию» до него.



2. Византийские анонимные романы в стихах очень близкие по содержанию и настроению к провансальским «romans d'aventures». Одни ученые видят влияние Западных романов Прованса на Византию<sup>73</sup>. Другие же (Bury и Diehl)<sup>74</sup> придерживаются как раз обратного. Васильев дает сводку этих взглядов и разбор самых романов<sup>75</sup>. Гораздо вернее считать, что общий духовный климат как Западной Европы, так и Византии был благоприятен для развития этих тем и наполнен одними и теми же интересами. Это показывает, что разность культурных коэффициентов не создала непроницаемых стен между двумя мирами. Это часто забывается, и в одностороннем освещении византийская культура представляется совершенно оторванной от всего ей современного мира. Тем более, поэтому велика научная заслуга тех исследователей, которые сумели отрешиться от предвзятого и укоренившегося взгляда, и в истории византийского просвещения сумели восстановить связь с западным культурным миром. Труд Ф. И. Успенского<sup>76</sup> имеет в этом отношении очень большое значение для изучающего византийскую культуру средних веков.

Как известно, в период с XI по XIV в. в византийском обществе очень оживилась умственная деятельность и пробудился интерес к философствованию. Это время отмечено возникновением споров на разные темы, и споры эти получали свое конечное разрешение на созывавшихся по этому поводу соборах. И хотя споры эти были по своему содержанию богословски-церковными, но в основе их лежала философская проблематика и они возбуждали ряд параллельных философских вопросов.

Так, в рассматриваемый период, соборным решением церкви отвергнут ряд неправославных мыслей, высказанных по нескольким богословским и философским вопросам. В частности, это: 1. учение Иоанна Итала о двух естествах в Христе, о вечной и безначальной материи, о душе, о воскресении и пр. В анафематизмах против него осуждение направлено против платоновских идей, как реального бытия, против предсуществования и переселения душ и конечности мучений. Следует вспомнить, что Итал современник Абеяра. 2. От Итала ведут свое происхождение направления его последователей: Нила монаха, Евстратия, Льва Халкидонского и др., старавшихся философски обосновать вопрос о воплощении Христа и о поклонении ему. 3. Сотирих Пантевген, диакон, избранный в антиохийские патриархи, выдвинул вопрос об Евхаристической Жертве; в частности, предметом обсуждения было выражение литургийной молитвы: «Ты бо еси приносяй и приносимый, приемлемый и раздаваемый». Вопрос этот также обсуждался на соборе 1156—57 г. г. при импер. Мануиле Комнине и патриархе Константине Хлиарене. 4. Не меньше полемического пыла возбудил в то же царствование любителя богословских словопрений Мануила и в патриаршество Луки Хризверга спор о словах Христа: «Отец мой болий Мене есть». Собор 1166 г. вынужден был в данном случае направить философские искания в русло церковности.

Все эти искания в области философско-догматической свидетельствовали о неусыпающем интересе к этой стороне жизни и подготовляли почву для того крупного богословского спора, который разгорелся в XIV в. между Паламою и Варлаамом. Свидетельствуют они и о другом, а именно, о той степени философской зрелости, которая отличала их участников и о соответствии культурно-философского уровня византийцев тому же уровню на Западе.

Ф. И. Успенский пришел к следующим любопытным наблюдениям и выводам касательно этих умственных движений в Константинополе.

1. Философские движения XI-XII веков были попыткой расширить и упрочить в церковном сознании платоновское направление в философии. Итал и Пселл, оба склонялись к платонизму. Позже Феодор Метохит и Никифор Григора шли тем же путем<sup>77</sup>. Пселл защищал это направление в письме к патриарху Иоанну Ксифилину. Итала обвиняли в платоновском укладе

мыслей и, если верить Анне Комниной<sup>78</sup>, то после церковного анафематствования, он якобы отказался от некоторых пунктов своего учения: в частности, учение об идеях он старался истолковать применительно к православному воззрению.

2. Эти философские искания стоят в близкой связи с теми же исканиями на Западе. «Первый период схоластики на Западе (XI- XII в. в.), — говорит Успенский, — характеризуется именно теми же чертами, что и у Иоанна Итала, т. е. попытки соединения аристотелевской логики и новоплатонизма с церковным учением"... «Византийские философы занимались теми же проблемами, что и схоластики, в частности, вопросом о родах и видах бытия, изложенном Порфирием и разработанным в знаменитом споре двух школ — номиналистов и реалистов"... «Выяснение природы родов и видов, сведенное к учению об универсалиях, послужило материалом для философской производительности средних веков. Разность направлений в разработке этого вопроса определяет школы номинализма и реализма. Принимая на себя все цвета времени, он всегда остается, однако, основанием, из которого исходят и к которому возвращаются философские исследования. По внешности этот вопрос, касающийся лишь психологии и логики, по существу же он господствует над всею философией; ибо нет задачи, которая бы не заключала в себе и следующего вопроса: все видимое нами есть ли комбинация нашего ума, или имеет свое основание в природе вещей. Это значит, что всякая онтологическая или психологическая доктрина необходимо должна считаться с вопросом об универсалиях<sup>79</sup>. Не будем настаивать, — продолжает тот же ученый византист, — на том, что отмеченные направления в западноевропейской схолистике представляют собою заимствование из византийских систем. Мы утверждаем только, что круг идей, в котором вращалось европейское мышление в период от XI до XIII веков, тот же самый, какой находим в Византии<sup>80</sup>.

Из рассмотрения учения византийских писателей конца XI и начала XII веков, Итала, Евстратия Нила, Льва ясно, что богословские вопросы, в частности догмат Св. Троицы догмат о воплощении Христа и поклонении Ему рассматривались схоластически. Трактаты Евстратия рассматривают вопросы с точки зрения родов и видов, т. е. универсалий; эти богословские проблемы и в Византии возникали и разрабатывались на почве философской. Отстаивая здесь церковную точку зрения, Евстратий, если применить к нему западноевропейский термин, оказывается представителем того направления, которое исходило из принципа *universalia in re*. Следовательно, этот вопрос представляет глубокую культурную важность и вызывает потребность внимательного изучения пренебрегаемых доселе материалов по византийской философии<sup>81</sup>.

Дальше и в споре Сотириха Пантевгена с Николаем Мефонским об Евхаристии был поставлен вопрос на ту же почву спора номинализма и реализма. В свидетели себе Сотирих привлекал авторитет Платона и Аристотеля. Это дает основание Успенскому сделать тот же вывод, т. е. «что византийское духовенство стояло на высоте современного философского образования», и что большинство подвергнутых отлучению лиц (на соборах 1156, 1157 и 1166 г. г.) имеют то или другое отношение к высшей школе и высшему образованию<sup>82</sup>.

Так. обр., ясно, что между византийской образованностью и зап.— европейским просвещением того времени не стояло непроходимой преграды, и такую преграду в науке воздвигать не следует. Общие интересы вдохновляли образованных людей и Востока, и Запада, та же атмосфера богословских и философских исканий окружала всех их и двигала по тому же направлению.

3. Тут возникает вопрос влияний Византии на европейскую мысль. Разумеется само собой, и это вполне естественно, что философское питание Запад получал от Востока. Быстрое и основательное забвение эллинского языка сделало произведение философов мало доступными

для Запада. Так, например, логику Аристотеля узнали на Западе не ранее второй половины XII века. А к этому времени у византийцев существовали и комментарии на Аристотеля.

Очень важен факт, привлечший внимание западного ученого мира, а именно, влияние Пселла на западную философскую мысль. Автор «Истории логики» ученый Прантль пришел к выводу, невидимому, до сего времени не опровергнутому, что Логика Петра Испанского (впоследствии папы Иоанна XXI, умершего в 1277 г.) представляет собою не что иное, как перевод логики Михаила Пселла<sup>83</sup>. Логика Михаила Пселла господствовала на Западе два века. Однако, перевод Петра Испанского не был единственным. До него переводили на латинский это произведение Ламберт Оксерский и Вильгельм Ширсвуд. Таким образом, Запад наряду с арабскими источниками аристотелизма, имел еще и византийский, более оригинальный.

4. Вообще же, если поставить вопрос о философских влияниях на византийскую мысль, то тут должны встретиться не малые трудности, разрешить которые не так то легко. Если в начале византийской истории Аристотель долгое время не имел господствующего влияния и до Леонтия Византийского о значении перипатетиков можно и не говорить, то с Леонтием это влияние начинается. Его решительно называют «первым аристотеликом» и «схоластиком среди греческих ученых»<sup>84</sup>, или «последовательными аристотеликом»<sup>85</sup>. По мнению Рюгамера с Леонтия влияние Платона на отцов церкви начинает уступать место влиянию Аристотеля<sup>86</sup>. Впрочем, Грюммель полагает, что, хотя «он более широко, чем кто либо до него использовал логику и категории Аристотеля, все же он зависит больше от Платона, чем от Аристотеля»<sup>87</sup>. Но в общем принято думать, что Аристотель, как на Востоке, так и на Западе, занял по отношению к богословской мысли более благоприятное положение, чем Платон. Так, проф. Лебедев говорит: «представители церковного сознания тогда (т. е. в XI-XV в. в.) больше стояли за Аристотеля, чем за Платона, это потому, что философские воззрения Аристотеля находились в менее тесной связи с формальными принципами его философии, чем как это было у Платона. Например, диалектику Аристотеля можно изучать, не принимая в то же время его философских выводов; у Платона же формальная сторона философии стояла в неразрывной связи с ее содержанием»<sup>88</sup>. А Успенский, подводя итоги своему исследованию о византийской образованности, пишет: «церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV в. в. Поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона»<sup>89</sup>. А то, что, в частности, в паламитских спорах Синодик обвиняет противников Паламы, что они дерзнули привносить учение о платоновских идеях и эллинские мифы, Ф. Успенский говорит: «этим последним замечанием ставится вне сомнение источник, занимающей нас полемики; это новый эпизод борьбы аристотеликов с приверженцами Платона»<sup>90</sup>.

Мы же, принимая во внимание все эти мнения ученых авторитетов, остерегаемся сделать пока решительные и поспешные выводы. Можно ли в самом деле застализовывать эти два направления, Паламитов и Варлаамитов, под последовательных приверженцев двух греческих философских школ? Можно ли противников исихазма считать платониками? А сам Палама и его афонские последователи могут ли быть в таком случае признаны аристотеликами? Разве тут различие только в философских направлениях?

Что Ф. Успенский, несмотря на безусловную широту своих взглядов, новизну постановки вопроса и в общем правильный подход к делу о философских движениях в эпоху византийского Средневековья, несколько поторопился в своих выводах и сделал натянутые обобщения, согласен и другой специалист по византологии П. В. Безобразов. В своей рецензии на «Очерки» Ф. Успенского он замечает: «Если Палама был аристотеликом, а Варлаам платоником, споры их не сводятся к толкованию Аристотеля; если борются представители враждебных философских лагерей, странно, что один из этих представителей не видит в философии могущественного

орудия в познании всего сущего... Но можно ли сводить споры Варлаамитов с Паламитами к борьбе двух философских школ, кого называя аристотеликами, кого платониками?.. В полемических сочинениях, направленных против Варлаама, ему ставится в вину не платонизм, а предпочтение, какое он отдает языческой философии вообще перед Св. Писанием и Преданием... Замечательно, что Варлаамиты, со своей стороны, обвиняют Паламу в том самом, в чем сами обвиняются»<sup>91</sup>. Противники Варлаама, по мнению Безобразова, не делают никакого различия между Аристотелем и Платоном, считая невозможным в богословских спорах опираться на авторы. тех языческих философов. Варлаамиты обвиняли Паламу в эллинском многобожии, в пифагорействе, в увлечении аристотелевскими учениями о безначальности и бесконечности мира, в Демокритовом множестве в Эмпедокловой вражде, Платоновых формах и т. д. «В тонком богословском споре о Фаворском свете противники смотрели на предмет с общей точки зрения, расходясь только в частности, иначе церковь не могла бы в течение нескольких лет колебаться между мнениями Варлаама и Паламы... Во всяком случае, заканчивает Безобразов разбор этого положения Успенского, Варлаамитов и Паламитов нельзя назвать представителями разных философских школ»<sup>92</sup>.

Нельзя не указать на правильность замечания I. Hussey о том, что чрезмерное пользование философией было в Византии запрещено, и седьмым членом Синодика в Неделю Православия провозглашалась анафема тем, кто отдается безумным учениям древних философов<sup>93</sup>.

Это, однако, не исключает всего того, что было выше говорено об умственных настроениях Византийского общества, об их созвучности общему тону культурных настроений Средневековья и на Западе, о господствующих течениях мысли и волнующих их задачах.

Говоря о философской традиции, нельзя не обратить внимания на особый подход и понимание философии. Вся церковная мысль на протяжении многих и блестящих веков своего роста и раскрытия бесстрашно впитывала в себя философские учения и синтезировала их в своем богословском сознании. Отцы и учителя древности с необыкновенною для теперешнего состояния церковного богословствования смелостью воспринимали учения эллинских и других философов и не боялись извлекать зерна истины из их произведений. Современного им запаса философского опыта они не чурались и были вполне на высоте философских достижений своего времени, используя его. во всяком случае, больше и плодотворнее, чем позднейшая церковная мысль использовала философские достижения последующих веков. Это свидетельствует о необыкновенной свободе духа отцов церкви золотого периода ее цветения, об их непредвзятости и широте их взглядов. Было только что сказано, что святоотеческую вообще и византийскую богословскую мысль, в частности, нельзя безнаказанно застилизовать под суммарно-понимаемый облик платонизма или аристотелизма. Но, вместе с тем, ее нельзя отделить от тех или иных философских влияний.

В раннем христианском богословии влиял стоицизм особенно на Западе во времена Тертуллиана и до Илария; тот же стоицизм на Востоке со временем уступил место александрийскому неоплатонизму; Платоном питалось все восточное богословие, преодолеvalo его, мучилось им; засим каппадокийцы сначала в области тринитарных воззрений, а потом Леонтий в христологии и антропологии открыли двери аристотелевским понятиям, и т. д. Но из этого нельзя сделать вывода об одном каком либо философском направлении, усвоенном церковью и признанным своим. Запад впоследствии в «Сумме» св. Фомы отдал предпочтение Аристотелю; Восток же в синтезе своей церковности, — а это для нас в данном случае означает целостности, — не боялся в своем богословии принимать и синтезировать все. Восточное богословие не дало своей монолитной философии, своей всеобъемлющей и незыблемой «Суммы», но это не означает оскудения этой мысли, неспособности философствовать вообще.

Сила философского учения не в форме ее изложения, не в обилии подстрочных



примечаний и не в систематических и методологических разработанностях. Если в философии могут быть достигнуты построения великих и поражающих «Систем», «Критик» и «Сумм», то не в них одних сила, и м. б. и другой подход к философскому ведению, а именно, восприятие его, как дела жизни. Оно может стать задачей жизни, чтобы не сказать драмой жизни. Философия может черпать не из одних Платонов и Аристотелей, но, не отмечая, конечно, и их, и из самого бытия, из интуиции жизни, из переживаний. Творчески-познавательный акт философии м. б. направлен на внутреннее созерцание своих сокровенных драм, потрясений, откровений. Самоуглубление в смерть, любовь, ревность, испуг, отчаяние, восторг, тревогу, во все вообще несказанные и таинственные переживания человека дает истинный материал для своего философского опыта.

Если для Платона философия есть упражнение в смерти, и настоящие философы только и знали что готовиться к смерти и умирать, то философия не есть наука, не есть умственная дисциплина, а дело жизни, жизненная задача. Такое платоновское восприятие философии, а это восприятие почти совпадает с нашим теперешним пониманием экзистенциальной философии, очень близко к тому именно значению философии, которое ему придавали отцы и писатели церковные. Это понимание любомудрия, как постоянного умирания и есть та жизненная задача, которой отдавались тысячи человеческих жизней на столпах Метеорских, в дебрях Афона, в зыбучих песках Сина и Заиордания, словом, всюду в тех монастырях, которые [блаженный Феодорит](#) Кирский назвал «подвизалищами философии», где внимали своему внутреннему голосу, созерцая Высшее Благо, Несозданный Свет, неминуемую смерть, непонятный процесс возникновения и исчезания, загадку бытия.

Думается, что при всем наличии интересов к философствованию и при всей богословской напряженности, у византийцев все же не хватало достаточной сноровки и выработанной привычки к систематическим занятиям в области философии. Это зависело во многом от недостатка систематического философского образования. Кроме того, и не все вопросы, затронутые в XI-XII в. в., и уж, конечно, не самый паламитский спор могли быть разрешены философскими методами. Очень многое в этих богословских проблемах принадлежало области непосредственной мистической интуиции.

Наконец, и еще одно соображение должно быть принято во внимание, чтобы этим закончить рассуждение о философской традиции. Это тот протекционизм высшей церковной власти, опиравшейся кое-когда и на светский авторитет, стремившийся направить поток религиозно-философских исканий в русло строгой подчиненности цензуре церковного авторитета. Власть для большей безопасности не стеснялась подчас притупить остроту философских движений, задержать рост интереса в этой области и ограничить эти искания. На трудность проблематики, вытекавшей из философских построений на Аристотеле предпочитали отвечать не построениями платоновскими или своими домыслами, а грузом святоотеческого опыта, хотя у святых отцов очень часто и нельзя было найти ответ на проблему. Тогда просто умолкали и предлагали умолкнуть и другим.

## **Г. Мистическая традиция.**

Паламизм имеет не только свои богословские корни, уходящие в глубь святоотеческого опыта; на нем отразились и не могли не отразиться философские влияния и умственные движения эпохи; но паламическое богословие тесно связано и с мистикой православного Востока. Этот фактор является даже гораздо более могущественным и определяющим, чем первые два. Св. Григорий — один из самых характерных и замечательных плодов восточного поздне-византийского монашества, причем именно монашества очень строго-аскетического,

пустыннического.

В споре его с Варлаамом ему суждено было возглавить афонское иночество. Афонские молчалиники, «исихасты», признали его своим. За его богословские идеи они легко, как один, встали на защиту его учения. Это значит, что богословие его имело под собою мистическое обоснование и что истоки его мыслей заложены глубоко в тайниках внутреннего молитвенного трезвения.

Нельзя не остановиться подробнее на самом понятии мистического и мистики, дабы не впасть в односторонние и обывательские толкования этих слов. Неправильно, прежде всего, мистику искусственно отделять от аскетики и противопоставлять ей. Мистика вытекает из аскетики и тесно с ней связана. Нет двух путей духовной жизни: аскетического, лишенного мистических настроений, и мистического, свободного от обязанности быть аскетом. Можно скорее говорить о мистических дарованиях, о харизмах, которыми Бог наделяет некоторых подвижников. Можно говорить об известной большей мистической чуткости и восприимчивости некоторых натур, но мистическое в Православии остается все же неотъемлемым моментом духовной жизни, как и аскетизм.

Правильнее было бы выразиться словами кн. Е. Н. Трубецкого: «Православие есть христианство, по преимуществу мистическое, римское католичество, наоборот, христианство по преимуществу практическое... Мистическое отнюдь не тождественно с созерцательным. Созерцание представляет собою только один из элементов мистики, и ни в каком случае не исчерпывает собою ее сущность: мистика есть восприятие или переживание божественного, которое выражается не в односторонней деятельности ума, а овладевает всем существом человека. Если восточное православие есть христианство воистину мистическое, то это именно и доказывает, что оно — не только созерцательное... Божественное в римском католичестве воспринимается, прежде всего как власть. Напротив, в христианстве восточном выдвигается на первый план то отношение к Богу, в котором человек чувствует себя новою тварью. Божество здесь ощущается преимущественно, как метафизический источник духовно-физиологического процесса, совершающегося в человеке»<sup>94</sup>.

В мистическом процессе духовной жизни именно важно озарение божественною силою, благодатию Св. Духа не только ума, но и всех способностей человека, всего его сложного психо-физического существа. Совершается процесс всецелого обновления человека. Всем своим бытием человек участвует в этом, и всем существом погружается в лучи божественного света, сияющего на него с небесной высоты. Тело, как и ум, и воля, и чувство, содействуют друг другу в процессе этого обожения. Вершина этого мистического опыта залита Фаворским светом, путь же на эту вершину ведет через многие искушения, труды и подвиги. Аскетика восточных отцов проходит через своеобразный путь принуждения и покорения естественных сил человека. Внутреннее трезвение — путь воспитания не только ума, но и всех естественных способностей, воспитания и тела. И именно не убиение, не уничтожение тела, а его воспитание, использование для служения делу молитвы и трезвения «Исихаст», — говорит преосв. Порфирий, — есть монах, успокоившийся от всех сует и забот мирских и не занимающийся ничем, кроме духовного, в своем исихастирионе, т. е. покоише, скромном жилье. Он же безмолвник и молчалиник<sup>95</sup>.

Ангелоподобные пустынножители афонских дебрей, состаревшиеся в своем делании внутреннего трезвения, отнюдь, однако, не звали к уничтожению тела и не гнушались им, как источником зла в человеке. Именно этого то псевдо-духовного, монофизитского, а потому и сектантски нездорового начала не было в подлинном опыте восточного аскетизма. Утончившие свою плоть почти до ангельского состояния, не только ее не гнушались, а учили очень почтительно и возвышенно о человеческом теле. Никакого лже-аскетического спиритуализма

они не признавали. Чтобы правильно понять умонастроение паламитства, как вершины всей православной аскетики, надо, прежде всего, усвоить этот взгляд на всецелое естество человека. Только тогда становится ясным и последовательным учение Паламы о человеке, об образе Божиим в нем, об его возвышенности даже над ангельским миром, когда мы примем такое учение о теле человека. Бесстрастие — предел достижений исихаста молчальника, и это только общий вывод из многовекового опыта восточной мистики. Так, Сократ у Ксенофонта говорит Антифону: «я думаю, что ни в чем не нуждаться есть дело божественное, а нуждаться в наименьшем, есть наибольшее приближение к божественному»<sup>96</sup>. Много и подробно учил о бесстрастии св. Климент Александрийский, соединяя в себе опыт мистики эллинистической с опытом христианским<sup>97</sup>. К бесстрастию звали все поколения православных аскетов-мистиков. Но эта мистика учит о бесстрастии не как о какой-то нирване, а, наоборот, как о возвышенном делании духа. «Бесстрастие, — учат афонские исихасты в своем томосе, — есть не простое умерщвление страстного начала в человеке, но лучшая энергия этого тела»<sup>98</sup>. Это, следовательно, преображенное бытие, новый этап в действовании.

Мистическая традиция, следовательно, зовет к воспитанию и преображению этого тела. Оно проходит в условиях аскетического подвига. Весь опыт аскетики усваивается, как необходимое условие этого делания. Пост, смирение, отказ от своей воли, совершенное послушание, не говоря уже об обуздании своих телесных потребностей, сопутствует главному средству, трезвению ума. Бесстрастная, безмятежная молитва, ничем не прерываемая, ведет к этому трезвению и помогает достичь этого возжеленного покоя. Но важно еще и то, что молитва не есть дело только ума, не только беседа его и соединение его с Первым Умом, Богом, но в этом молитвенном подвиге и другие естественные силы должны этой молитве содействовать и в ней участвовать. Тело, предназначенное стать храмом обитающего в нем Духа Божия, как оболочка и хранитель этого ума, не может, по учению исихастов, не участвовать в молитвенном делании. Все учение их, а, следовательно, и самого св. Григория Паламы о теле человека, построено на святоотеческом аскетическом учении о том.

«Природа умная и бессмертная сокрыта в тленном теле нашем для того, чтобы в нем и через него, обнаруживать свои действия», — так поучает отец древнего монашества, преп. Антоний Великий<sup>99</sup>. «Дух Святой, — говорит тот же святой, — постоянно возбуждает людей к тому, чтобы принуждать и тело свое, и душу дабы то и другое, равно о с в я т и в ш и с ь, равно сделались достойными и наследия жизни вечной: приутруждать тело постоянным постом, трудом и частыми бдениями, душу — духовными упражнениями и тщанием во всех служениях и послушаниях, совершаемых через тело»<sup>100</sup>. «Так. обр., тело все навывает всякому добру и изменяется, подчиняясь власти Св. Духа, так что, наконец, становится в некоторой мере причастным тех свойств духовного тела, какие имеет оно получить в воскресении праведных»<sup>101</sup>.

Перед взором постоянно стоит не это тленное тело, а будущее, прославленное. «Если тела праведных и разрушаются на время, то снова будут воскрешены во славе, потому что они освящены», — учит преподобный [Макарий Великий](#)<sup>102</sup>.

«Пекись о своем теле, как о храме Божиим, — пишет преп. Исайя Нитрийский, — пекись, как имеющий воскреснуть и дать ответ Богу; бойся Бога, как имеющий дать Ему отчет во всем, что наделал; как, когда тело твое получит рану, заботишься ты уврачевать ее, так попекись, чтобы оно явилось бесстрастным в воскресении»<sup>103</sup>.

Но тело не только в будущем веке предназначено к прославлению, а в этом является помехою нам, или еще хуже, источником зла и греха. Аскетическая письменность учит как раз обратному. Прежде всего, она совершенно свободна от брезгливого отношения к телу, как к

седалищу греха и источнику всякого зла. В просветленном космизме Православия и к телу усвоено светлое отношение, любовь и забота. В теле видят не помеху для воспитания души, а сотрудника духа, его друга, сопряженного ему в божественном плане о создании человека. Аскетическое обуздание и воспитание тела не есть умерщвление, а только наибольшее приспособление для служения душе и уму. Оно уже здесь призвано участвовать в неизреченных благах и освящаться; призвано помогать душе. Замечательно именно то воззрение нашей аскетики, что тело есть и м. б. помощником в деле спасения, в подвиге, в молитве, т. е. в действиях, казалось бы, чисто духовных. Учение аскетов наших свободно от спиритуалистического взгляда на тело. Надо только уметь воспользоваться телом и привлечь его к соучастию в молитве. Методика наших исихастов обратила внимание и на это и учит этому. Важно их отношение не только к душе, к уму, но ко всей духовно-телесной личности. Они учат владеть телом, а не только поработать его и умерщвлять гнездящиеся в нем страсти; они советуют привлекать тело к трудному подвигу молитвы. Тут, надо это заметить, мы встречаемся с очень своеобразными приемами, навлекшими на исихастский опыт легкомысленную критику и даже ироническое отношение «внешних», непосвященных в это делание людей среди светских рационалистов и в среде далеких от святоотеческой аскетической традиции западных исследователей исихазма и вообще восточной аскетики.

Соучастие и помощь тела в деле молитвы усматривается, прежде всего, в «удержании ума внутри тела и посылании его внутрь тела»<sup>104</sup>. «Надо блуждающий во вне по предметам чувственного мира ум вернуть внутрь своего тела, а оттуда направить его к Богу», — учит св. Григорий Палама<sup>105</sup>. Это хранение ума внутри своего тела облегчается и тк. ск. регулируется дыханием, как естественным и равномерным движением тела. Это придает и самой молитве известную регулярность и ритмичность.

И самое положение тела с немного наклоненной головой и взором, направленным на грудь или живот человека, облегчает это непрестанное молитвенное делание.

Известно, как было воспринято такое воззрение аскетов-молчальников и какому карикатурному извращению подвергся их молитвенный опыт и аскетическая практика. Их называли их современники «омфалопсихами», пупосозерцателями, учившими якобы, что душа человека заключена в пупе. Эти иронические замечания повторяются с ехидством и теперешними легкомысленными критиками этого векового аскетического опыта. обстоятельное и вполне научно-обоснованное изложение аскетического учения паламизма находим в статье о. Василия Кривошеина «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы»<sup>106</sup>, на которую мы и обращаем внимание интересующихся.

Подвизающиеся в непрестанном трезвении ума, т. е. в «упрощении» его, в очищении от всего внешнего, путем возвращения внутрь к простоте единого, достигают Фаворского света. Они, вместе с апостолами, становятся соучастниками евангельского видения божественного света. По слову одного из видных представителей исихазма, ученика преп. Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, достигший совершенства во внутреннем трезвении ума, достигает таинственных высот: «ему свойственно пересекать воздух, возноситься выше всего, вращаться в кругу горних чинов небесных, приближаться к Первому Свету, и исследовать духом глубины Божия... Он пребывает в общении с высочайшими силами Херувимов и Серафимов, коим принадлежит слово мудрости, и вместе слово разума»<sup>107</sup>. О созерцании божественного света знает преп. Симеон Новый Богослов<sup>108</sup>, преп. Григорий Синаит<sup>109</sup> и, конечно, св. Григорий Палама<sup>110</sup>. Эти три прославленных «художника умного делания», однако, не ввели чего то нового в мистический опыт монашества. И до них весь длинный ряд поколений свв. аскетов учил о том же свете.



Но эти достижения православных мистиков на пути их аскетического подвига суть только подтверждения всего вообще мистического опыта. Одно общее настроение и внутренний стиль душевной жизни роднят мистиков не только разных эпох и национальностей, но и разных вероисповеданий и религий. Перегородки вероисповедного характера их не разделяют. Мистика Православного Востока, вся линия псевдо-Дионисия, доходящая до Паламы, очень близка по своему духовному напряжению и своим мистическим достижениям к мистике Плотина. Исихасты говорят о видениях, или, точнее, о внезапных озарениях светом; о том же знает Плотин: «Надо верить, что душа тогда видит Бога, когда ее внезапно озаряет свет, ибо этот свет от Него исходит и есть Он Сам. Надо думать, что Он присутствует, когда, подобно другому Богу, войдя в дом призывающего Его, Он озаряет Его, ибо дом остается мрачным, если Он не придет его озарить. Так душа не имеет света, когда она лишена Его присутствия; озаренная Им, она имеет то, чего искала»<sup>[111](#)</sup>.

Плотин, если и не непосредственно, то все же через псевдо-Дионисия и его школу, так или иначе, сроден Паламе. И Плотин находится в числе его мистических родоначальников. Из христианских подвижников Востока, судя по словам самого Паламы, его учителями были: Никифор Уединенник, Феолит Филадельфийский, патриарх Афанасий, Нил, основатель Гроттафератского монастыря в Италии, Илия Спилиот, Гавриил и Афанасий<sup>[112](#)</sup>. Кроме того, особенно сильно влияние преп. Симеона Нового Богослова и Никифора Стифата, что явствует из сравнения их произведений с творениями Паламы. В основе всего лежит мистика Ареопагитиков. Если же идти вглубь веков, то нельзя не упомянуть Иоанна Лествичника, Исихия, Филофея Синайского, Варсануфия, Макария Великого. Ареопагитики не могли не внести разумеется, в преображенном, оправославленном виде, сильного влияния Плотина. «Спудэй» этого последнего — один из родоначальников все той-же мистической традиции.

Сколько преподобные молчаливники ни учили в течение веков о том, что ни о каком видении чувственного света, и вообще ни о каких фантазиях, явлениях, таинственных голосах и речи быть не может в подвиге стяжания молитвы, их предупреждения и увещания редко доходили до слуха и сердца ищущих легких эффектов в молитвенном упражнении и падких до дешевых энтузиазмов и восторженных состояний. Также, сколько ни учили отцы пустынники о том, что под выражением «видение Бога», «созерцание света» и пр., никак нельзя понимать видение самой сущности Божией, коей никто никогда не видел и видеть не может, увещаний их не слушали. Исихастов продолжали обвинять в исступленных видениях, в прелести, в том, что они проповедуют якобы возможность достичь видения сущности Божией. Рационализирующий ум, чуждый мистического слуха и лишенный собственного молитвенного опыта, а потому и не верящий и не допускающий возможности этого опыта у других, с осмеянием и злой критикой обрушивался на труждающихся в молитвенном подвиге. В свое время Варлаам, Акиндин, умудренный наукой ума, но не мудростью духовной — Никифор Григора, Димитрий Кидоний и др. выставили в числе своих обвинений против Паламы и исихазма и обвинение в «мессалианизме». Под «евхитами» подразумевались еретики IV в., отрицавшие Троичность Лиц в Божестве и свою молитву почитавшие единственным средством к спасению. Происхождение этой ереси сирийское. Мессалиане считали, что добившись вселения в них Св. Духа, они навсегда освобождаются от страстей, ощущали в себе мнимое присутствие Св. Духа, увлекались созерцанием и якобы телесными очами видели Самое Божество. Преп. [Исаак Сирий](#) в Слове 55-м утверждает, что основатель этой ереси был некто Малпа, родом из Едессы<sup>[113](#)</sup>. Эти нападки аристотельствующего ума рационалистов на вековую традицию исихазма и побудили преп. Григория Паламу встать на защиту попираемой святыни и высказать истину о молитвенном опыте молчаливнического монашества. Преп. Григорий явился выразителем всей богатой мистической традиции Православного востока<sup>[114](#)</sup>. При своей начитанности в отцах церкви и в

аскетико-мистической литературе, относительной образованности в общих научных дисциплинах и философии, он начал борьбу с «калабрийским выходцем» Варлаамом во всеоружии разнообразных знаний. Его духовное богатство не ограничивалось одной какой либо стороной внутренней жизни. Он не только образованный сын Византии своего времени, начитанный во внешней премудрости. Он одарен и богатым аскетическим и мистическим опытом. Важно, что он не односторонне обогащен монашеским ведением, что он не только воспитанник афонского исихазма. Он сочетал в себе все духовное богатство своего века, и в особенности богословие систематическое с мистической апофатикой. Он не только мистик но и деятельно откликается на богословскую борьбу своего времени.

В этом вопросе могут нас подстергать некоторые опасности обобщения. Проф. И. В. Поповым было высказано однажды такое мнение: «все мистики были поразительно равнодушны к церковной догматике, как сумме теоретических истин о предметах божественных... Преп. Макарий (Египетский) писал свои сочинения в период арианских споров. Церковь переживала страшный кризис... Движение породило громадную литературу. Но вся эта буря прошла мимо преп. Макария, не возбудив в нем ни интереса к предмету спора, ни желания высказаться. Арианские движения не отразились в его сочинениях ни одной чертой»<sup>115</sup>. Если подобное наблюдение верно относительно преп. Макария Египетского, то все же мы не можем согласиться с мнением проф. Попова и обобщить это в отношении всех вообще мистиков. Нельзя, например, не признать одним из очень тонких мистиков св. Григория Нисского, жизнь которого прошла, однако, в борьбе с евномианством. Затем преп. Максим Исповедник: он лучший толкователь ареопагитовской мистики, сам мистик с большим влиянием на святоотеческую мысль, но в то же время он борец с монофелитами и теоретически он обоснователь дифелитства. Наконец, и сам Григорий Палама соединяет в себе и мистические настроения и догматическую напряженность. В своем мистицизме он не отвернулся от жгучих проблем церковных догматических споров своего времени.

«Богословская школа Паламы, — говорит епископ Порфирий Успенский. — не чуждалась философии Платона и Аристотеля, но и не увлекалась ею, подчиняя разум откровению Божию, изъясняемому святыми отцами Церкви»<sup>116</sup>.

Западная схоластика в лице Jugie<sup>117</sup>, Guichardon<sup>118</sup>, Hausherr<sup>119</sup> и др. неоднократно подходила к восточно-аскетическому явлению исихазма, как к новшеству византийской монашеской среды, чуждому западному опыту. Его расценивали, как искривление прямого, традиционного пути, как мистическую болезненность, уродливость воображения и странную односторонность. Подобные мнения высказывались, впрочем, и не одними только западными рационалистами; тоже можно было услышать и от православных ученых, совершенно, однако, далеких от монашеской и мистической традиции Православия<sup>120</sup>. Мы знаем, что отрицательное отношение к исихазму и к его молитвенным приемам вызвано было еще в XIV в. и послужило толчком к спорам варлаамитов с паламитами. Современные нам ученые противники паламитства только усвоили в своей пренебрежительной оценке его позицию варламитов XIV столетия.

Что же, собственно, характеризует исихазм, как направление духовной жизни и что так неприемлемо его врагам? В главном, это: 1. у некоторых его учителей известные телесные приемы в молитвенном делании; 2. непрерывное умное трезвение, очищение сердца посредством напряжения ума, исполнение так наз. Иисусовой молитвы; 3. достижение некоторыми подвижниками созерцания света от божественного Источника светолития, причастие, так обр., божественной жизни. Сколь все это ново? Что во всем этом «выдуманно» афонскими монахами XIV в., чего не знали аскеты прежних времен?

Прежде всего, следует со всей решительностью опровергнуть обвинение в каком бы то ни было новаторстве уже по одному тому, что среда и обстановка, в которой все это имело место совершенно не располагала к неотеризму и «выдумкам». Сейчас мы проследим путем исторического сопоставления, что Палама и Григорий Синаит являются естественными продолжателями древнейшей линии в аскетике. Помнить надо, что религиозная монашеская среда представляет собою типичную «société close», в которой господствует, прежде всего традиционализм и консерватизм и которая совершенно не благоприятствует новшествам и реформам. Это, прежде всего, охранители и ревнители отеческих преданий. Произведения самого Паламы и современные ему томосы, — святогорский и синодальный, — испещрены ссылками на св. отцов и основаны на вековом опыте восточного монашества.

Обратимся теперь к рассмотрению каждой из сторон исихазма, как это было только что указано.

1. Что касается физических приемов, т. е. известного положения тела при молитве, наклона головы, устремления взгляда на определенное место и сама координация молитвенного ритма с дыханием, все это не самое главное в мистике исихастов. Это рекомендуется отдельными учителями и то только как вспомогательное средство. Суть молитвы не в этих приемах. Но советы эти вытекают из того взгляда на тело и физику в деле духовного подвижничества, о котором говорено было выше. Эти телесные приемы того же происхождения и порядка, как поднятие рук ввысь, крестное знамение, связанное с метаниями, лежание долу на земле или, наблюдаемое, например, у эфиопов и теперь, молитвенное стояние на одной ноге с распростертыми руками и т. д. Аскетика в выработке своих приемов не только не пренебрегает телом и его функциями, но и использует их для духовного делания. В аскетическом подвиге должна участвовать не одна только душа или какаянибудь одна из ее способностей (воля, ум, чувство), а весь вообще психофизический состав человека. Об этом было сказано выше и такова древняя практика монашества.

Современные латинские хулители Иисусовой молитвы часто упрекают восточных аскетов за «грубый реализм» и «нелепые и грубые приемы молитвы», т. е. за молитву, связанную иногда с физическими методами молитвенного сосредоточения, за видения света и пр. Доходят они даже до того, что в исихастской молитве видят методы, заимствованные будто бы у буддийских монахов, погружающихся в нирванну или мессалиан и богомилов<sup>121</sup>. Исихазм понимается западными учеными в лучшем случае, как «новая монашеская секта» и «странное духовное явление»<sup>122</sup>. Еще более чуждые мистического слуха рационалисты определяют его, как «an obscure speculation, with the wildest form of mystic extravagance»<sup>123</sup>, а у преп. Симеона Нового Богослова усматривается элемент пантеизма. Или же просто все это оценивается, как «scandale hésychaste», в котором участвуют омфалоскопия, упражнение дыхания и «Господи помилуй»<sup>124</sup>. Иными словами это «méthode mécanico-scientifique et frenesie d'exaltation mystique»<sup>125</sup>.

2. Сама «умная молитва», как средство, приводящее к «исихии» или безмолвию ни по существу ни по форме не есть вовсе какое то изобретение «новаторов» XIV в., выдумавших будто-бы какой то новый путь духовной жизни. Значительно ранее их самые основоположники монашества учили о непрестанной внутренней молитве, как средстве сердечного трезвения и укрепления молитвенного внимания. Преосв. Порфирий в своей «Истории Афона» дает интересную сводку текстов из подвижнической литературы. Он нашел на Св. Горе сборники (X-XV в. в.), составляющие выборки из древних патериков и митериков о молитве и внутреннем делании. Он возводит истоки исихазма к самому началу монашества, к именам Антония Великого, Макария, Иоанна Лествичника, матери Синклитикии и др. Вот несколько примеров из такого сборника: «Авва Антоний уже учил о безмолвии: «будем молчальниками и



исихастами». Блаженной Феодоре он говорил о необходимости успокоиться и молчать, сидеть в своей келье и собирать свой ум в себе. «Подобные же выражения находим у матери Сарры, Синклитикии, Пелагии, Матроны, Феодоры. Эта последняя говорила: «Успокоение от забот, молчание и откровенное парение ума порождают страх Божий и целомудрие. Сокровенное же парение ума есть непрестанная молитва «Господи Иисусе Христе, помилуй мя. Сыне Божий, помоги ми». Она же: «монах должен поститься с натугой, петь с толком, молиться с трезвением, просить Бога со страхом»<sup>126</sup>.

О непрестанной молитве рассказывается в Лавсаике: Павел Фермийский творил в день 300 молитв, отсчитывая их камешками, отлагаемыми в сторону; некая девственница творила 700 молитв<sup>127</sup>. Примеров этому можно найти очень много во всех сборниках отеческих изречений, поучений, в житиях, в аскетической письменности вообще.

Это же учение исихастов перенесено было на Афон и исполняемо в IX и X веках. На это, например, указывает канон, творения Иосифа Песнопевца в честь преп. Петра Афонского, основоположника исихазма на Св. Горе<sup>128</sup>. Житие Петра разукрашено в виде панегирика самим Паламою. Кроме Петра, известны: Евфимий Солунский, Иосиф, Симеон, Иоанн Колову, Онуфрий, прот. Андрей, Павел Ксиропотамский и другие. Замечательным центром исихазма был в свое время «исихастирион» (безмолвище) Саввы Халда, переименованное в Магулы, между монастырями Ивером и Филофеем и построенное грузином: Халдом во времена Василия Македонянина (конец IX в.).

В истории афонского монастыря решительным моментом надо признать преобразование исихастирионов в крупные монашеские центры, в лавры. Исихасты, пустынножители афонских дебрей, напуганные, возникающими крупными лаврами (Афанасия Афонского) и уставом импер. Иоанна Цимисхи 982 г. и пр., поднялись с жалобами до Константинополя, но жалоба их ходу не имела<sup>129</sup>.

Вынесенное из Египта и Ливии, обогащенное афонским опытом, учение исихастов проповедывало успокоение ума в Боге, трезвение помыслов, очищение сердца. «Молитва есть полет» ума к Богу, соединение человека и Бога, а по действию своему это уклонение от мира, замена его Богом...» — Исихия есть отложение помыслов, отрешение от забот, даже благословных, презрение тела...» — «Редки люди, — говорит один панфект, т. е. упомянутый выше монашеский сборник, — глубоко изучившие философию, что в мире; редки и те, которые знают философию, что в Боге».

Историческая давность умной молитвы и исихазма, не трудно доказуема. Самые термины «исихаст», «исихия», «исихастирион» находятся у писателей, отдаленных многими веками от эпохи исихастских споров. Св. [Нил Синайский](#)<sup>130</sup>, преп. Иоанн Лествичник<sup>131</sup>, преп. [Иоанн Кассиан](#)<sup>132</sup>, как и многие другие в дополнение к приведенным выше, учили о необходимости безмолвия для духовной жизни.

«Безмолвие, — учит один из монашеских сборников, преведенных у еп. Порфирия, — будет полезно только тогда, когда с каждым дыханием твоим будет соединено памятование Иисуса <sup>133</sup>. И лестница исихастских совершенств представляется в этого рода литературе, как: «чистая молитва — теплота сердечная — святая энергия — сердечные слезы — тишина помыслов — очищение ума — созерцание тайн — странное озарение — просвещение сердца — совершенство».

Видный представитель восточного монашества конца VI в. и защитник православного учения от монофизитов, св. Анастасий Синаит также знает об исихии и говорит о ней. Для него исихия является «величайшей добродетелью», ибо она «причина боговедения»<sup>134</sup>. Он ссылается в подтверждение своих мыслей на ряд отцов церкви и аскетов. Если тут же мы встречаем

неожиданную ссылку и на Никифора Каллиста (XIV в.), то это надо признать интерполяцией к этому «вопросо-ответу», сделанной значительно позже. Это вовсе не означает, что самый «вопросо-ответ» написан позже и надписан именем св. Анастасия, т. к. подтверждения этим мыслям мы у него находим и в других местах. Говоря подробно о духовных подвигах, о покаянии, слезах, об опытных духовных мужах, у которых следует исповедываться, св. Анастасий Синаит пишет, между прочим: «надо знать, что молитва, совершаемая в сокровенном сердце, гораздо полезнее, чем молитва в церкви, совершаемая перед всеми»<sup>135</sup>. Он приводит такой рассказ.

«К одному отшельнику исихасту пришел некто и говорит ему: «я удивляюсь, отче, как ты пребываешь постоянно отдаленный от св. Церкви и вне богослужебных собраний?» Раб Божий сказал ему в ответ: «все собрания, службы и праздники для того существуют, о, человеке, чтобы нам очиститься от своих грехов и чтобы Бог поселился в нас, как и написано: «вселюсь в них и буду в них ходить» (Лев. XXVI:12; 2 Коринф. VI:16) и «Мы придем, Я и Отец, и сотворим у него обитель». (Иоан. XIV:23). Когда же человек станет одушевленным храмом Бога, то богоносная душа отходит от всякого желания видимых храмов, собраний и человеческих праздников, т. к. внутри себя она имеет Отца, и Сына, Архиерея, и Духа истинный огонь; внутри себя она имеет истинную жертву Богу, сокрушенный дух; внутри себя и жертвенник, и отпущение грехов, духовные слезы; внутри себя и горнее царство, и Иерусалим, т. к. сказано «Царство Небесное внутри вас есть». (Лук. XVII:21). И затем дальше преп. Синаит говорит о поклонении Богу духом и истиной»<sup>136</sup>.

Безмолвие, исихазм есть один из путей духовной жизни и благочестия. На Востоке этот путь практиковался с незапамятных времен первых основоположников монашеской аскезы. Но он же сделался и путем боговедения, внутренних мистических озарений, столь необходимых для познания Бога. На Западе тоже влечение к мистическому благочестию, не приняв тех же точно форм, что и на Востоке, сочеталось с иными путями богопознания, в частности, с системами схоластики. Как это ни покажется парадоксальным, наиболее яркий пример мистицизма западного, как, напр., св. Иоанн Креста был очень пронизан схоластическими методами богословствования.

3. При ознакомлении с исихазмом особенно смущают многих описания видения света, ощущение тепла в сердце и пр. Смущает это, надо сказать, не одних латинских критиков паламизма, так что это является упреком вовсе не конфессионального различия, а смущает вообще людей, лишенных мистического чувства и дара. Нападки слышатся и от латинских томистов и от раионализирующих богословов православных. У одних руководит ненависть к византинизму, у других позитивное отношение к религии, мистическое нечувствие. Их всех смущает «грубость», «чувственность» этих «физических явлений». Но, во-первых, все дело в том, что, как это непрестанно повторяется в аскетической литературе, ни о каком физическом явлении света никто из православных мистиков и исихастов никогда не учил. Даже обратно: вся наша аскетическая письменность переполнена предупреждениями не верить явлениям чувственного света, звуков, запахов и под. Боязнь дьявольской прелести слишком хорошо была известна подвижникам. А, во-вторых, как это было выше указано, духовная жизнь не отделяет душу от тела, не занимается только душою; она направлена на просветление, преображение, одухотворение всего психо-физического состава человека. По учению исихастов ум низводится в сердце, соединяется с ним и именно с ним, с сердцем, как центром религиозной жизни, а никак не с «ногтями или ресницами, ноздрями или ланитами», как о том говорит св. Григорий Палама<sup>137</sup>. Отсюда и проистекает, ощущаемая сердцем, теплота и видение духовным, а отнюдь не чувственным взором невещественного, несозданного света, как одна из энергий Божества. Вот несколько примеров из аскетических творений, гораздо более ранних, чем времена Паламы

и Григория Синаита.

О теплоте говорит, например, авва Филимон: «Непрестанною молитвою... отверзаются умные очи сердца... и бывает великая радость и сильно воспламеняется в душе неудержимое божественное желание, причем совосхищается туда же и плоть действием Духа, и человек весь делается духовным»<sup>138</sup>. И снова тот же писатель учит о «некоем неизреченном и горячем чувстве при согреянии плоти от Духа, так что весь человек станет духовным»<sup>139</sup>.

О том же ощущении «особой теплоты в сердце и пламени, которое не жгло, а орошало и услаждало» говорится и в житии Максима Кавсокаливита<sup>140</sup>.

Еще ранее преп. Максим Исповедник учил: «Когда ум возносится к Богу..., то озаряемый божественным безмерным светом, он безучастен ко всему сотворенному»<sup>141</sup>.

Св. Исаак Сирин в Слове 59 поучает: «от напряженного делания рождается безмерная горячность, распаляется в сердце горячим помышлением, впервые появляющимся в уме... Это созерцание порождает горячность, а от него рождается слезный поток»<sup>142</sup>. А в Слове 69: «Слезы, ударение себя по голове во время молитвы и падение ниц с горячностью пробуждают в сердце горячность сладости»<sup>143</sup>.

О той же теплоте около сердца говорит Иоанн Лествичник<sup>144</sup> и св. Илия Екдик<sup>145</sup>. И у св. Макария Великого читаем о свете, обожествляющем душу»<sup>146</sup>.

Кроме этих свидетельств из святоотеческой и аскетической письменности не следует забывать и нашего литургического богословия. Церковь постоянно молится о духовном просвещении верных. Так, в сорокодневной молитве родильнице читается в отношении к младенцу: «... яко Ты привел еси е и показал еси ему свет чувственный, да и умного сподобится света». «Умного», т. е. умопостижаемого. Чинопоследование крещения неоднократно в себе содержит моление о просвещении крещаемого; в молитве на 8-й день по крещении сказано: «Сам, Владыко, Господи просвещение лица Твоего в сердце его озаряти выну благоволи...» И все это потому, что «есть другой свет, который, по противоположности с первым (т. е. физическим) и по характеру среды, где он обнаруживается, м. б. назван внутренним, духовным. Этот свет столь же реален, так же важен для жизни духовной, сколь и как реален и важен первый в мире физическом, для жизни органической. Лишь при наличии этого света становится доступным созерцание предметов и красоты духовного мира. Только при условии «внутреннего» освещения в той или другой степени возможен правильный рост, цветение и плодоношение души», — так написано в одной очень трезвой, церковной, умной и в духе святоотеческой мистики статье А. Туберовского<sup>147</sup>. Автор основывается на учении преп. Макария Великого, св. Григория Богослова, пр. Симеона и др. аскетических и мистических писателей Православия. Все его патриотические ссылки приводятся в подтверждение евангельских текстов [Мф. VII:22-23](#) и [Лк. XI:33-36](#).

Надо помнить, что Бог называется Церковью светом: «Христе Свете истинный, просвещающий освещающий всякого человека, грядущего, в мир, да знаемнается на нас свет лица Твоего, да в нем узрим свет неприступный» (молитва 1-го часа). Богородицу мы именуем «Материю света». Вся архитектоника наших вечерни и утрени (т. наз. «всенощная») представляет собою прославление Божества-Света в иерархической постепенности от гимна «Свете тихий», через ряд светлых гимнов (5-я песнь канона в память пр. Исаяи, гимн в честь «Богородицы и Матери Света», через светилен, возглас «Слава Тебе, показавшему нам свет») к этой молитве «Христе Свете Истинный». «Последование недельной полунощницы с ее троичными канонами (творение пр. Григория Синаита), прославляет тот же Божественный, неприступный, Триипостасный Свет и «лучезарные его молнии». Троица — «светоначальна», и помогает нам грешным в «световидном покаянии», — как сказано в молитве Марка монаха на недельной полунощнице. В самом чуде

Пятидесятницы Св. Дух сошел в виде огненных языков. Палама<sup>148</sup> настаивает на этом «в виде», «чтобы ктонибудь не думал об этом огне, как чувственном и вещественном». Но все же это был вполне реальный свет, хотя бы и не вещественный, ибо «Свет Отец, Свет Слово, Свет и Св. Дух, иже в языцех огненных апостолам послася» (светилен Пятидесятницы).

Все это, конечно, исключает какое бы то ни было физическое, чувственное восприятие Божества, как свет, явление оптики. Об этом говорить много не приходится. Но, с другой стороны, здесь совершенно неуместно предполагать в этих словах только поэтические фигуры, художественные образы, сравнения, гиперболы, метафоры и пр. Божество вечное, невидимое, непостижимое обращено к людям и миру Своей другой, умопостигаемой жизнью, Своими энергиями, несозданными же, невещественными, не-физическим светом, но все же светом умным, духовным, вечным и совершенно реальным. Это и является тем светом, что в нас, о котором было говорено выше. Это, конечно, не область оптики и эмпирии, но подлинная жизнь мистики.

Что это наименование Бога «Светом» не надо понимать метафорически, поясняет пр. Макарий Великий: «Свет, облиставший Павла, которым он был восхищен до третьего неба и стал слышателем неизглаголаных тайн, был не какое либо просвещение мыслей и видение, но ипостасное озарение души силою Св. Духа»<sup>149</sup>. Отсюда и такой вывод: «Как тело Господа, когда Он взошел на гору, прославилось и преобразилось в божественную славу и в бесконечный свет, так и тела святых прославляются и делаются блистающими... Еще и ныне святые своим умом причащаются от Христовой сущности и Христова естества»<sup>150</sup>.

В противоположность этому, начиная от апостольских писаний (посл. ап. Петра и Иуды) и через всю житийную, аскетическую и мистическую литературу царство диавола представляется нам, как мрак, как тьма, как внешняя «кромешная» тьма. Это, однако, не мешает диаволу и ангелам его прельщать световидными видениями нетвердых подвижников благочестия.

Церковь задолго до исихастских споров, на всем протяжении своего опыта мистики вынашивала это учение о возможности причастия божественного света, о возможности реального просвещения, или, точнее, просветленности человеческой природы и реального же, но сверхчувственного, ощущения света.

В «Лавсаике» повествуется о видениях света, как искушениях демонской силы<sup>151</sup>.

Все это подтверждает, что чудо Преображения на Фаворе не есть только единичный факт библейской истории, но подлинная духовная реальность, испытываемая подвижниками, по пути их духовного возрастания. Оговориться надо: как не всех учеников Спаситель взял с Собою на «гору высокую», но только избранных, «лучших», так и мистическое видение света и ощущение тепла не есть достояние всякого человека, но только наиболее мистического и духовно одаренного. Дается оно, по слову Ареопагитиков, «по аналогии», по соответствию с духовным ростом каждого. Исихасты ничего не «выдумали»; они следовали путем православного подвижничества. (Следует заметить, что и в мистической литературе Запада не мало можно найти примеров того же, хотя путь мистический на Западе существенно отличается от нашего). И в наши дни опытно познают тоже люди, достигшие тех же вершин: преп. Серафим в беседе с Мотовиловым, преосв. Феофан Затворник<sup>152</sup>.

В своей критике и недоверии к подлинности мистического опыта исихазма его недруги хотят представить основателем исихастского движения на Афоне св. Григория Синаита, подвижника XIV в. В нем же видят изобретателя «умной молитвы»<sup>153</sup>. Кроме того, что сказанно было ранее, следует заметить следующее. Мы знаем, с каким ожесточением набросились на афонских исихастов Варлаам, Григора и Акиндин, и как много обвинений они высказали против св. Григория Паламы. Его имя не сходит с уст современников и с соборных актов. Но



если бы основателем исихазма был бы преп. Григорий Синаит, то почему же ни в одном из томосов синодальных или святогорском не упомянуто ни разу его имя? Естественно было бы нападать на него, как на новатора. Но дело в том, что исихия и умная молитва не были новшеством для XIV в. Да и сам Палама, перечисляя своих духовных наставников, учителей исихазма и молитвы, назвал много имен, но св. Григория Синаита не упомянул ни разу<sup>154</sup>.

Надо признаться, что в среде самих латинских критиков умной молитвы нет единомыслия по поводу времени происхождения исихазма. Если Vois возводит ее истоки к св. Григорию Синаиту, то М. Jugie в более позднем исследовании<sup>155</sup>, называя, конечно, исихазм «(механическим процессом, употреблявшимся афонскими монахами» и «практикой со следами мессалианства», приходит все же к заключению, что исихазм гораздо более раннего происхождения, чем обыкновенно думают. Он перечисляет четыре источника этого метода молитвы, ему известные: а) указания преп. Симеона Нового Богослова; б) так наз. им «псевдо-Хризостом», т. е. документ в одной Ватиканской рукописи (№ 658), относящийся к XIII в., но надписанный именем Златоуста; в) метод монаха Никифора XII-XIII в. в. и г) наконец, указания св. Григория Синаита.

Другой авторитетный историк мистики среди латинян, I. Hausherr возводит умную молитву к блж. Диадоху, еп. Фотики Эпирского, т. е. к V веку<sup>156</sup>.

Если преп. Григорий Синаит и говорит об угасании созерцательной молитвы на Афоне к XIV в.<sup>157</sup>, то это еще не значит, что он ее изобретатель. Он мог только обновить затухающее пламя и напомнить забытые традиции.

Критики восточных методов духовной жизни стараются объяснить явление исихазма и др. существованием якобы различных «течений» духовной жизни в восточной аскетике. Но это не приводит к уяснению вопроса. Сказать надо, что никаких «школ» духовной жизни, подобно тому, как это было на Западе в средние века, Восток не знал. Дифференциация монашества по орденам, а, следовательно, и по канонизованным «школам», позволяет говорить и о разных путях западной мистики (кармелитская, францисканская, доминиканская, иезуитская и т. д.). На Востоке ничего такого не было. Можно смело говорить, что вся восточная традиция мистиков знает и учит об очищении сердца, о борьбе со страстями, о молитвенных упражнениях, но все это группировать в какие бы то ни было течения рискованно и неверно. Этих течений нет. Характерных признаков, по которым бы можно было различать «школы» духовной жизни, нельзя найти. Или надо будет каждого аскетического писателя считать основателем какой-то особой школы, или каждый исследователь будет группировать этих «учителей» по каким то своим, ему кажущимся, характерным признакам.

Как пример можно указать на деление Хаусхерра. Он отличает «spiritualité» интеллектуальную, в которую он зачисляет св. Климента Александрийского, Оригена, Лествичника, Исихия, от духовности «послушания» у св. Василия Великого. Вероятно, это что то более практически подвижническое. Кроме этого, он различает духовность Ареопагитиков от духовного пути исихастов<sup>158</sup>. Совсем иначе располагает аскетов-мистиков в своей схеме П. Минин в статье «Главные направления древне-церковной мистики»<sup>159</sup>. Он различает два направления: абстрактно-спекулятивное и нравственно-практическое. В первом центр мистической жизни полагается в гнозисе, а в другом «метафизическое преобразование человеческой природы состоит как бы в переплавлении в горниле восторженной любви человека к Богу». Если в первом течении действует преимущественно гнозис, то второе возвышает значение «эроса-агапи»<sup>160</sup>. Что же получается при таком делении? Представителей первого направления Минин считает псевдо-Дионисия, и туда же готов причислить и св. Климента Александрийского, а во втором он называет преп. Макария Великого, Оригена (!) и преп.

Симеона Нового Богослова (!). Нельзя не согласиться, что группировка получается довольно неожиданная. Катарсис Ареопагитиков представляется в таком случае чисто метафизическим, а не аскетико нравственным; пс. Дионисий невольно приобретает характер какого то отвлеченного, чтобы не сказать кабинетного учителя созерцания, в отличие от св. Макария, учителя практически нравственного. Но если у Климента можно признать отличительным свойством возвышение «гнозис», то отнимать у Ареопагитиков «эрос» и признавать его исключительным признаком мистики св. Макария более, чем натянуто. Далее такая группировка, соединяя преп. Симеона Нового Богослова с Оригеном, отрывает его от Ареопагитиков, с которыми он во многом близок. Уместно спросить, куда же будет отнесен преп. Максим Исповедник, близкий и пс.-Дионисию, истолкователем которого он является, и преп. Симеону.

Какими признаками надо руководиться при этих делениях на «школы»? Для одного ученого Ориген стоит на линии своего учителя св. Климента, но отличен от Ареопагитской линии; для другого Климент и Ареопагитики — одно, но Ориген совсем другое. Проще признать единство духовного пути, при котором возможны, конечно, индивидуальные отклонения, не могущие все же быть рассматриваемыми, как признаки «школ», «течений» и т. под.

Кроме того, хорошо заметил историк восточной церкви: «Откровение мистики сообщить не могут. Восточные мистики и не собираются и не обещают: их наука — наука о **воспитании** в себе мистики»<sup>161</sup>. А это воспитание совершается не в границах школ, а в общей линии церковной традиции, в святоотеческой церковности.

«Все учение афонских исихастов, — говорит преосв. Порфирий, — не было новостью в XIV в. Нет! Оно издревле таилось не только у них, но и везде, где были безмолвники. Даже омфалопсихия занесена издавна на Афон»<sup>162</sup>. Все это таилось в келиях афонских безмолвников и не смущало христианское общество. Но его обнаружил известный нам калабрийский монах Варлаам, а чуткая ко всем толкам церковь Константинопольская обсудила это учение соборно»<sup>163</sup>. Потому то именно в своих соборных решениях, — томосы 1341 и последующих годов, — церковь и высказала с такой определенностью, что это было в духе церковной традиции, в согласии со всем монашеским опытом. «Меня поразило умное изложение этих соборных актов, — пишет все тот же историк Афона. — В них вначале всегда ставится философское или религиозно-нравственное рассуждение, соответствующее главному предмету соборного акта. Потом излагается самое дело и непременно освещается канонами св. вселенских соборов и учением св. отцов церкви. В конце же прописывается соборное решение. Замечательно, что в рассмотренных мною дееписаниях под церковью разумеется соборующие иерархи и клирики, однако, в союзе со всеми христианами. Читаешь такие дееписания и понимаешь, что восточные архиереи священствовали не без философии, и что они поучали народ даже с судейского сидалища, а не с одной кафедры церковной. Так быть этому надлежит»<sup>164</sup>.

Таков культурный фон паламизма. Сам Палама очень кристаллизованное явление своей среды и эпохи, Он — византиец по происхождению, воспитанию и культуре. Он — богословски образован, как этого требовало тогдашнее состояние богословской науки и традиции византийского общества. Он не чужд философских движений Средневековья. Он по своей внутренней настроенности — мистик и исихаст.

Эта сложность его натуры и потребовала, по нашему крайнему разумению, — обратить внимание на все стороны его характера и постараться осветить весь культурный фон его.

После сказанного о культурном фоне эпохи, в которой жил и подвизался св. Григорий Палама, уместно дать хотя бы самое краткое его жизнеописание. Это даже и не должно быть

биографией в настоящем смысле этого слова, а просто только канвой его жизни, перечислением главнейших дат и событий. Интересующиеся более основательными биографиями святителя могут найти необходимые сведения как в древних житиях и похвалах (патр. Филофея, Нила, в Афонском Патерике), так и новейших исследованиях и статьях (монография проф. Г. Папа-Михаила и статья г. Жюжи в «Словаре «Катол. Богословия»). Необходимые указания следует искать в библиографии, приложенной к настоящей книге.

Год рождения св. Григория может быть более или менее точно установлен; это конец 1296 года. Родители его Константин (в монашестве Константиий) и Кали (в монашестве Калони) были происхождения анатолийскою. Отец был сенатором и приближенным императора Андроника II Палеолога. Вся семья, как это уже указывалось, кончила жизнь в иночестве. Григорий — старший из пяти детей. Получив вполне законченное по тому времени образование, риторическое и философское, Григорий 22-х лет отроду, несмотря на уговоры императора, ушел из Константинополя вместе с двумя братьями, Макарием и Феодосием на св. гору Афон. В 1318 году он обосновывается в монастыре Ватопеде; в 1321 году он переходит в Вел. Лавру св. Афанасия Афонского. Приняв священство в 1326 году, он удаляется в Верию, едет в Константинополь, вызванный известием о смерти матери, и в 1331 году он снова на Афоне, сначала в Лавре, а потом в келий св. Саввы.

В 1333 году появляется на горизонте калабрийский монах Варлаам. Сначала он выступает, как противник латинского учения об исхождении Св. Духа, но вскоре после этого он, пораженный неизвестным ему методом и учением восточных монахов исихастов, обрушивается на них с полемикой. К нему присоединяется другой противник восточной мистики, некий Акиндин. Палама отвечает им в три приема своими девятью словами «О священнобезмолвствующих». Варлаам обратился в Константинополь к патриарху Иоанну Калеке, далекому от мистических течений и почти неприязненно настроенному к исихастам. Григорий со своей стороны обратился за защитой к монашескому населению Св. Горы. Он находит поддержку у святогорца Филофея, впоследствии патриарха константинопольского, и таким образом составляется знаменитый в истории исихазма «Святогорский томос» 1341 года. Это официальное «кредо» исихастов.

В то же время (июнь 1341 г.) созывается в Константинополе собор в Св. Софии, осуждающий Варлаама. Умирает император Андроник III (Младший). Паламе удается добиться своего утверждения и защиты в так наз. «Синодальном томосе» того же, 1341 года. Его в 1342 г. снова уговаривают не касаться спорных и тонких подробностей догматического и мистического его учения (см. выше). В 1342 г. Паламу силой заставляют явиться в столицу, предстать на суд, и в 1343 году его заточают в один из столичных монастырей.

Обстановка меняется в 1347 году. В Константинополе появляется Иоанн Кантакузин. Патриарха Иоанна низлагают, на престоле Златоуста появляется Исидор, а сам Палама избирается на Фессалоникийскую кафедру. Но ни в 1347 году, ни в 1348 году ему не удается осуществить своих попыток занять принадлежащую ему кафедру. Только в 1350 г. Салоники занимают Кантакузиным, что и дает Паламе возможность вступить в управление своей епархией. В следующем 1351 году созывается собор в Константинополе, который оправдывает учение Паламы и осуждает Варлаама и Акиндина, но быстро после этого Паламе вновь приходится удалиться на Афон, а оттуда он снова едет в Солунь. В 1353 году он, по дороге в Константинополь, попадает в плен к пиратам, продается в рабство, где и проповедует мусульманам христианское учение. Только в 1355 г. его выкупают из плена какие-то сербы.

Новая волна против исихастов подымается как раз в это же время, но она уже не имеет существенно важных последствий для жизни и учения Паламы. В 1356 году он возвращается в Солунь, где 14 ноября 1359 года он и скончался от мучительной болезни желудка. Последними



его словами были: «в горняя, в горняя, к Свету!»

Очень быстро после его смерти он был канонизован патр. Филофеем, который и составил ему богослужебное последование, отличающееся, кстати сказать, крайней бесцветностью. Это по преимуществу собрание риторических оборотов и общих мест, никак не касающихся самой доктрины паламизма.

# ГЛАВА ВТОРАЯ

## СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

### (До-никейская антропология)

«... Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога...» (св. [Феофил Антиохийский](#)).

## АПОСТОЛ ПАВЕЛ

Православное учение о человеке, как все вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: Священное Писание, непосредственные мистические прозрения и самостоятельные домыслы богословствующего разума. Это последнее м. б. представлено и наименее ярмо, поглощаясь двумя первыми источниками божественных истин.

Христианское благовестие принесло миру и распространило несколько руководящих идей о человеке и его назначении. Отчасти они были восприняты из ветхозаветной традиции, отчасти же заново даны в христианском Откровении. Особенное значение в этом вопросе имеет ап. Павел, затронувший в своих посланиях ряд антропологических тем.

Учение о человеке этого великого «апостола язычников» было предметом основательного исследования ученых. Кроме специальных монографий, старавшихся дать систему антропологии Апостола, как, напр., Людеманна и Гутброта, существует великое множество работ, посвященных тем или другим сторонам учения о человеке: дух, плоть, свобода, грех, совесть, равно как и психология, этика, сотериология, аскетика и мистика ап. Павла. Все ученые, занимавшиеся богословием этого христианского писателя, не могут не признать одного основного затруднения, вытекающего из этих тем. Это исключительно неясная терминология посланий апостола, неадекватность ветхозаветным выражениям и еще большая несогласованность с современной нам психологической терминологией<sup>165</sup>. Поэтому, прежде всего, надо обратиться к обзору, — хотя бы и предельно краткому, — библейских выражений, с которыми ап. Павел был знаком и не мог не считаться.

В своей интересной книге «**The Ghristian doctrine of Man**» (Edinburgh, 1920, pp. XII-365) **H. W. Robinson** дает полезную сводку библейских антропологических терминов с указанием их расплывчатости. Вот каковы наиболее употребительные понятия:

1. neshamah встречается в Ветхом Завете 24 раза и преимущественно в смысле «vis vitalis» ([3 Царств XVII:17](#); Иова XXVII, 3 и др.), но иногда и в значении моральной, духовной жизни. (Иова XXVI, 4; XXXII, 8; [Притч. XX:27](#) и др.).

2. nephesh находим 754 раза, и опять таки с разными значениями. Напр.: 282 раза в смысле жизненного начала ([3 Цар. XIX:10](#)); 249 раз, как мудрость ([Притч. II:10](#)) и 223 раза со значением персоналистическим, как «я» человека. ([Иезек. IV:14](#)).

3. mah — 378 раз, а именно: 39 раз в значении «vis vitalis», т. е. тождественное с nephesh, ([Иезек. XXVII:5-8](#)); 134 раза, как «влияние», «вдохновение» ([1 Царств XVI:14](#)) и 131 раз просто в значении «ветра», «дуновения» ([Исх. X:13](#)) и, наконец, 74 раза в смысле нравственной сферы жизни: ревность, страсть и под. ([Быт. XXVI:35](#); [Агг. I:14](#)).

4. Точно также и понятие leb, «сердце» (851 раз), то обозначает физический орган (29), то внутреннюю жизнь (257 раз) или эмоции (166), то интеллектуальную сферу (204 раза), то волю (195 раз)<sup>166</sup>. Вообще же ветхозаветная психология, проникнутая поэтическими образами пророков и языком библейского фольклора, не дает нам научной системы о человеке.

Наряду с этим для Ветхого Завета характерно особое понимание человеческой личности не в ее абсолютно-персоналистическом значении, а через призму коллектива, национального целого, реализуемое в и через общество, которое на ней базируется<sup>167</sup>. Это corporate personality наряду с возвышенным пониманием человеческого достоинства облегчит в будущем для ап. Павла проповедь церкви, как Тела Христова и Царствия Божия. Иудейству было чуждо дуалистическое восприятие личности, как души противопоставленной телу. Платоновские настроения не имели бы места в Ветхом Завете. Абстрактному, аналитическому и дуалистическому пониманию Греков Иудейство противопоставляет теистическое, конкретное, религиозное. Греческий интеллектуализм сталкивается с ветхозаветным волюнтаризмом<sup>168</sup>.

## **А. Состав человека.**

На этом именно фоне ап. Павел и строит свою проповедь о спасении и прославлении человека. Его язык не укладывается в рамки иудейской антропологии. Выражения Апостола, уходя своими корнями в [Ветхий Завет](#), черпали многое также и из языка современного ему эллинизма. Так, по подсчету того же ученого Апостол употребляет следующие выражения: «сердце» (52 раза), «душа» (13 раз), «дух» (146 раз), «плоть» (91 раз), «ум» (21 раз), «совесть» (20 раз)<sup>169</sup>, привнося к тому же разделение человека на «внутреннего» и «внешнего». Это разнообразие и расплывчатость выражений Апостола настолько трудно уложить в привычную нашему мышлению научную систему, что в обширнейшей литературе об ап. Павле высказаны самые разноречивые утверждения и предположения. Не наблюдается даже единогласного решения ученых в вопросе о строении человека. Дихотомист ли Апостол или трихотомист остается для науки спорным. При этом характерно, что тот или иной взгляд на ап. Павла в данном случае вовсе не зависит от конфессиональной принадлежности исследователя. Трихотомия чужда ветхозаветной антропологии; она гораздо более философский, чем библейский взгляд на человека. Апостол как будто бы больше склонен к дуалистическим схемам: ветхий и новый человек, внутренний и внешний, закон ума и закон плоти и т. д. Но наряду с этим никак нельзя забыть классического текста 1 Солун. V, 23 с бесспорно трехчастным пониманием человека. И, наконец, удовлетворительна ли сама трихотомия и исчерпывает ли она весь вопрос о строении человека? М. б., и не следует ограничиваться только этими формальными подразделениями.

## **Б. Тело и плоть.**

Как бы ни рассматривать учение Апостола о строении человека, безусловным слагаемым является, прежде всего, физическая оболочка его, вещественный и преходящий его элемент. Это то, что человек имеет общего со всем видимым миром и что роднит его с животным царством. Все исследователи богословия ап. Павла, начиная, напр., с очень левого протестантского исследователя «павлинизма» Пфлейдерера и кончая новой и обстоятельной работой католика В. Шауфа о понятии «плоти» у Апостола, все стараются уяснить смысл этого антропологического термина. Здесь для нас важно: 1. соотношение плоти и тела; 2. тело в отношении ко греху и 3. аскетизм ап. Павла.

Апостол, говоря о внешней нашей оболочке, пользуется двумя словами, — σάρξ и σῶμα, плоть и тело. Для поверхностного взгляда разница почти незаметная, но знающему дух языка она весьма ощутима. Истинный смысл этих выражений у ап. Павла все же остается не всегда ясным. В разговорном языке и в Септуагинте σάρξ, означает живое мясо, в отличие от хρέας —

закланное мясо (напр. [Коринф. VIII:13](#)). На языке Апостола<sup>170</sup> «плоть» и «тело» часто бывают синонимами, но часто вовсе не совпадают. Тело на языке Апостола может значить: 1. нечто реальное, не докетическое, противоположное *σῆμα* ([Колос. II:9](#)); 2. нечто персоналистическое, в значении, например, личного местоимения *ὁμεῖς* ([Рим. I:24](#); [I Кор. VI:18-19](#); [Ефес. V:28](#)); 3. единство верных со Христом ([Рим. XII, 5](#); [I Кор. X:17](#); XII, 12 и след.; [Колос. I:18-24](#); И, 19); 4. внешняя оболочка человека, «внешний человек», тело в собственном смысле ([Рим. VIII 10:2](#) кор. V, 6, 8; XII, 2—3; [1 Сол. V:23](#); [1 Тим. IV:8](#)) и, наконец, 5. тело вообще, например, тело небесное ([1 Кор. XV:40](#)). Наряду с этим человек в его персоналистическом значении обозначается ап. Павлом и через «всякая плоть» ([Рим. III:20](#); [1 Кор. I:29](#); [Галат. II:16](#)), т. е. соответственно еврейскому *kol-basar*; или же всякая душа ([Рим. II:9](#)). или плоть и кровь ([Гал. I:16](#)).

Внешнее человека выражается также и словом «плоть», «ходить во плоти» ([2 Кор. X:3](#)). «Плоть» — это земное начало в человеке<sup>171</sup>; это материя земного тела, а тело — его организованная форма<sup>172</sup>. «Тело» вместо «плоть» сказать еще можно, но «плоть» никогда не употребляется вместо «тело»<sup>173</sup>. Но если плоть есть материя, то все же ее себе нельзя представить отдельно, саму по себе существующую. Она, эта плоть, связана с душой, и настолько тесно, что одна без другой они не мыслимы. Плоть без души уже не плоть, и душа мыслима только внутри определенной плоти<sup>174</sup>. Прекрасно выразил ту же мысль J. Huby: «Человек для ап. Павла не есть заключенная в темницу душа, но воплощенный дух»<sup>175</sup>. Ниже, когда речь будет о духовном начале в человеке, то мы коснемся и взаимоотношения духа и плоти. Пока что на очереди другое: тело в его отношении ко греху.

Выражение «плоть» в посланиях Апостола неоднократно означает не только внешнее и преходящее в человеке, но и нечто низшее, со значением уничижительным. (Напр., классическое место [Римл. VIII:5-13](#); [1 Кор. V:5](#); [2 Кор. VII:1](#); [Гал. III:3](#) и др.). Во всяком случае, связь тела со грехом, очевидная для религиозной совести, не могла не быть предметом внимания и ап. Павла. «Плоть» для него может просто значить и «испорченная природа человека»<sup>176</sup>. Плоть является седалищем греха, как это понимали аскеты всех времен. Под «делами плоти» ([Гал. V:19-21](#)). Апостол понимает не только чисто плотские грехи, но и такие, как зависть, распри, ссоры, разногласия, идолослужение. Кроме того дела плоти зависят от «плотских помышлений» ([Римл. VIII:6](#)), противоположных духовным. Вообще же надо заметить, что понятия: ум, душа, дух, плоть очень часто у ап. Павла не имеют формально антропологического значения, не являются элементами человеческого естества, а скорее понятиями нравственного порядка<sup>177</sup>.

Но совершенно ясно, — и это особенно важно для всей позднейшей восточной антропологии и аскетики, — что признавая плоть мощным орудием греха, Апостол никогда не дает повода считать телесное начало в человеке злым самим по себе, по существу греховным. Это освобождает раз навсегда всю аскетику от какого бы то ни было спиритуалистического привкуса манихейства и гностицизма. Какая бы жестокая борьба ни велась человеком против своих «дел плоти», это никогда не бывает для православного аскета (в отличие от буддизма, манихейства, всякого рода спиритуализма, теософии и т. под.) борьбою с самым телесным началом, как таковым и как якобы искони злым и порочным по существу, а только лишь с гнездящимся в нем грехом. В этом согласны толкователи и исследователи Апостола без различия их вероисповедных взглядов, настолько это очевидно<sup>178</sup>. Если бы плоть была сама по себе искони греховна, это приводило бы нас к неприемлемому дуализму в этике и никак не могло бы согласоваться с учением того же Апостола о теле, как храме Св. Духа ([1 Кор. VI:19-20](#)) и о возможности приносить тело Богу в жертву живую, святую, благоугодную ([Рим. XII:1](#)). Сказанное, конечно, не должно нисколько умалять сознания нашей греховности и, того, что, как

говорит К. Барт, религиозный человек греховен, именно как таковой, ибо совесть пробуждается в религиозном сознании<sup>179</sup>. Он идет и дальше: «о человеке, который бы не был грешен, мы ничего не знаем»<sup>180</sup>.

## В. Душа

Термин «душа», достаточно близкий ветхозаветному пониманию, все же не есть что-то совершенно определенное. Ему в Ветхом Завете соответствует не только *perhes*, но отчасти и *nah*. Поэтому под словом «душа» и прилагательным «душевный» Апостол подразумевает разное. Он придает ему четыре значения: 1. жизнь индивидуальная в отличие от жизни вообще — *ζωή*. ([Рим. XI:3](#); XVI, 4; [Фил. II:30](#); [1 Сол. II:8](#); 2. субъект жизни, личность ([Рим. II:9](#); XIII, 1; [1 Кор. XV:45](#)); 3. душа в отличие от тела ([2 Кор. I:23](#); XII, 15; [Ефес. VI:6](#); [Колос. III:23](#); [Фил. I:27](#); [Евр. IV:12](#)) и, наконец, 4. чувственная жизнь в отличие от духа ([1 Сол. V:23](#))<sup>181</sup>. Впрочем, иногда эти два понятия «дух» и «душа» почти совпадают: «душа» говорится о том, что следовало бы назвать «дух» ([2 Кор. I:23](#); [Кол. III:23](#))<sup>182</sup> и обратно<sup>183</sup>. Но часто они, в особенности в форме прилагательных, противоплагаются, приобретая характер преимущественно этический<sup>184</sup>. При этом не следует вовсе здесь видеть того различия, которое гностики полагали между людьми «психиками» и «пневматиками». Верные христиане по собственному опыту знают о той борьбе душевного и духовного, которая происходит в сердце каждого человека<sup>185</sup>. Законченного типа праведников и грешников не бывает в природе. Духовная жизнь есть жестокая борьба за Царство Небесное и в этой борьбе одолевает то одно, то другое начало в человеке. Вообще же можно сказать, что «душа», как жизненное начало у животных, в приложении к человеку охватывает все, что является источником и началом его природной жизни; сюда включаются все способности человека, — и ум, и сердце<sup>186</sup>.

## Г. Ум.

Апостол с своих антропологических построениях охотно пользуется (21 раз) и понятием «ум» *νοῦς*. Это выражение, чуждое Ветхому Завету, и только три раза встречающееся в Новом ([Лк. XXIV:45](#); Откр. XIII, 18; XVII, 9) заимствовано из антропологии эллинской. Стоит только вспомнить у Аристотеля *νοῦς παθητικός* и *νοῦς ποιητικός* и *νοῦς*, как господствующее начало у стоиков. Что касается слова «логос», то оно у ап. Павла, как и вообще в Св. Писания, не имеет значения психологического<sup>187</sup>.

Апостол предпочитает, говоря о разумном начале, пользоваться именно термином *νοῦς*. Примером пусть послужит рассуждение о законах ума и плоти ([Рим. VII:23](#) и сл.) и о молитве ([1 Кор. XIV:14-15](#)). В словоупотреблении ап. Павла «ум» означает не только интеллект и разум, но и манеру думать, мнение, чувство, приближаясь в этом отношении к совести<sup>188</sup>, помогая человеку быть послушным Богу<sup>189</sup>. Ум, конечно, очень приближается к понятию «дух». Что это: два различных начала, или неодинаковые ступени религиозного ведения? Симар считает, что «ум» и «дух», равно как и «душа», поскольку они являются понятиями этическими, не представляют собою различных принципов человеческой природы, но один и тот же<sup>190</sup>. Пфлейдерер же находит, что у ап. Павла не «дух», а именно «ум» является высшим началом в отличие от плоти<sup>191</sup>. То же разделяет и Бовон<sup>192</sup>. Ниже будет сказано, почему Апостол в своей трихотомической схеме ([1 Сол. V:23](#)) выбрал именно слово «дух», а не «ум».



## Д. Совесть и сердце.

Наряду с понятием ума Апостол ввел в свои рассуждения о человеке и «совесть». Оно заимствуется из греческой психологии<sup>193</sup>. Будучи «*hara* legomenon» в Евангелии ([Иоан. VIII:9](#)), оно вовсе неизвестно Ветхому Завету. Да и в греческом языке оно не явилось ранее Менандра. Еврейское *madah*, переведенное LXX в [Еккл. X:20](#), как «совесть», не имеет нравственного значения и гораздо точнее передается Вульгатой «*cogitatione tua*», а в русском переводе «в мыслях твоих». Самое понятие совести, как нравственного советника и судии, конечно, было ведомо Израилю, (напр., [2 Цар. XXIV:10](#); [3 Цар. II:44](#), Иова XXVII, 6), но охватывалось понятием *leb* «сердце», этим всеобъемлющим центром религиозной жизни вообще<sup>194</sup>.

На языке ап. Павла «совесть» есть понятие религиозно-гносеологическое и значит сознание о Боге, к которому мы приведены нашим существом<sup>195</sup>, в отличие от «ума», как более общее и отвлеченное религиозное ведение<sup>196</sup>. Совесть есть мерило моральных ценностей<sup>197</sup>, нравственный законодатель, внутренний свет, путеводящий человека, судья его поступков, инстанция индивидуальная ([2 Кор. I:12](#); IV, 2; [Рим. IX:1](#); [1 Тим. I:5](#), 19; III, 9; IV, 2; [2 Тим. I:3](#)).

Что касается сердца, то это выражение теснейшим образом связано с ветхозаветным словоупотреблением<sup>198</sup> и для еврейской среды было совершенно понятным термином религиозной психологии. Ап. Павел пользуется им очень часто. Для него это центр внутренней жизни человека. Все душевные переживания сосредоточиваются там. Это «средоточие страстей, воспоминаний, угрызений, радости и грусти, благочестивых решений и дурных побуждений, проводник всех влияний Св. Духа, святилище его совести, на скрижалях которой неизгладимыми письменами начертан природный закон, куда никто, кроме Божиего ока, не проникает»<sup>199</sup>. Сердце — это наиболее общий термин древней антропологии. И если уж искать в ветхозаветной лексике подходящего выражения для нашей «личности», то, пожалуй, сердце является наиболее для того соответствующим. И Пфлейдерер<sup>200</sup>, и Гутброд<sup>201</sup> просто считают, что «*leb*», «сердце» были ветхозаветными обозначениями личности. Совершенно ясно, что они не могут совпадать с ипостасью каппадокийцев, с «*persona*» римского правового сознания и с «лицом» греческого внехристианского быта. В нем больше слышится голос нравственной ответственности, чем самосознания.

## Е. Дух.

Самый, м. б., неясный термин антропологии ап. Павла это — дух, *пνεῦμα*. Как видно было из изложенного, ветхозаветная *uah* не покрывает его сполна. «Дух» ап. Павла встречается в таких сопоставлениях и противоположениях, и охватывает собою столько сторон внутренней жизни человека, что найти ему точное и удовлетворяющее нашу мысль определение просто невозможно. Вообще дух, пневматичность, а отсюда и харизматичность настолько были непосредственно близки тогдашнему человеку; духовность в такой мере была жизнью и опытом каждого религиозного человека и охватывала такие тайники и вершины внутренней жизни людей, совершенно несказанные и неосязаемые, что искать точных определений этому просто немислимо. В одной из лучших, м. б., книг, которые написаны были об ап. Павле, в своем «Paulus», А. Deissmann замечает: «по счастью, у ап. Павла отсутствует острое философски-отточенное определение понятия «духовный». Апостол пребывает в своих очень народных и древних гибких формулировках... У него не хватает связывающих определений... Для Павла Дух, Бог, живой Христос являются реальностью; да! именно реальностью из реальностей.

Поэтому то он и не задумывается долго над тонкостью определений. Но, во всяком случае, «дух» есть нечто не плотское, не земное, нематериальное»<sup>202</sup>.

Выражениями «дух», «духовный», «в духе» Апостол пользуется так часто и разнообразно, что они у него имеют характер и психологический и этико-богословский. Некоторые случаи употребления этого слова продолжают вызывать разногласия у толкователей апостольских посланий. Прат считает, что в половине случаев употребления этого слова его значение остается спорным. Он сводит значение этого слова у Апостола к трем, а именно: 1. разумное начало в человеке, 2. действие Св. Духа, и 3. самое лицо Св. Духа<sup>203</sup>. Остановимся только на первом из них, как чисто антропологическом.

Несомненно, что дух не только отличен от плоти (2 Кор. VII:1; Ефес. IV:4), но и нечто противостоящее ей. (Рим. VIII:4-6; 1 Кор. V:5; Гал. V:17; 1 Тим. III:16 и мн. др.). М. б., этот контраст, как замечает Г. В. Stevens скорее нравственного порядка, чем метафизического. Здесь не говорится (Гал. V:19-23) о существенном различии субстанций, а о двух видах моральных поступков<sup>204</sup>.

Дух может также означать и орган самосознания (1 Кор. II:10-11). Кроме того, он есть средоточие религиозной жизни, почему, напр., тот же Stevens считает, что выражение «хотеть доброе, «внутренний человек», «ум», «закон ума», (Рим. VII:18-25), могут быть просто синонимы духа<sup>205</sup>. Дух — это, по мнению исследователей Апостола, «та нематериальная часть человека, которая его связывает с вечным и непреходящим миром»<sup>206</sup>. Это то начало возрожденной жизни, которое Адам не мог передать своим потомкам, но которое дается Христом; это душа, возвышенная благодатью<sup>207</sup>. Для некоторых ученых это — *voûs*. природного человека, укрепляемый Христом, или благодатью Св. Духа<sup>208</sup>. Бенц, между прочим, проводит и такую параллель: в человеке неискупленном находятся в борьбе между собою первородный грех и *voûs*; у искупленного же плоть и дух, т. е. материальный организм и соединенный с Духом Божиим человеческий дух<sup>209</sup>. Вообще же с точки зрения терминологии нельзя не вспомнить Гутброта, что у ап. Павла «дух» ist ein anthropologisch völlig irrelevanter Begriff»<sup>210</sup>.

Мы видели, что «душа» и «плоть» могут иногда заменять друг друга на языке Апостола. Но каково же соотношение души и духа? В 1 Кор. XV:45-47 дается такая параллель: первый Адам — душа живая и из земли, перстный; второй Адам — дух животворящий, Господь с неба. Мы видели, что «душа» и «дух» могут (Евр. IV:12) иметь нравственную окраску больше, чем психологическую, но иногда они образуют именно психологическую параллель, как, например, классический текст 1 Сол. V:23 или 1 Кор. XV:44, 46). Есть ли душа совершенно иная субстанция, чем дух? Вряд ли. Насколько можно судить, сопоставляя все слова Апостола, его язык на это нас не уполномочивает. Это не две субстанции, а две стороны одного и того же духовного начала<sup>211</sup>; так же, как и «ум», и «сердце» не столько части, сколько органы и функции духа<sup>212</sup>. По мнению одних «дух есть достояние только христиан; не возрожденный искупительным подвигом природный человек духа не имеет»<sup>213</sup>. Как бы ни принимать это мнение, «дух» все же есть залог бессмертия и вечное начало в нас. Но лишены ли безусловно этого начала не христиане? Может ли контекст посланий Апостола уполномочить нас на это?

Пфлейдерер считает, что под духом можно понимать «нейтральный субстрат личной жизни человека, подверженный воздействию одинаково: и Бога, и зла»<sup>214</sup>. Но едва ли можно приписать Апостолу то значение «духа» или «ума», которое позднейшие учителя христианства, как, например, Аполлинарий Лаодикийский, (по крайней мере, в изложении о. С. Булгакова)<sup>215</sup>, желали в нем видеть, т. е. личное ипостасное начало. Можно ли иными словами, трихотомическую схему Лаодикийского епископа предвосхищать уже в трихотомии ап. Павла? (1 Сол. V:23). Есть ли «дух» для Апостола понятие персоналистическое? Нам кажется, что



Апостол не думал в этих схемах. Он больше ветхозаветно-этичен, чем каппадокийски-персоналистичен. «В земных условиях «дух» не есть личный, независимый центр жизни, а лишь известное состояние человеческой жизни», — говорит один из исследователей учения ап. Павла о человеке<sup>216</sup>. Для ап. Павла, как библейски ориентированного писателя, сущность личной жизни человека гораздо больше в нравственной ответственности человека, чем в самосознании; больше в воле, чем в интеллекте.

В связи с этим следует остановиться именно на этом тексте [1 Сол. V:23](#). Его трихотомическое содержание разрушает все упрощенные толкования и желание видеть у Апостола безусловно двучастное строение человека. Но этим не исчерпываются все вопросы. Наоборот, возникает недоумение, откуда у Апостола с его библейской психологией явилось подобное построение. Это, конечно, можно объяснять влиянием эллинской стихии, точно так же, как и «ум», «совесть», «внутренний и внешний человек». Но кто же именно из философов мог в данном случае наложить свой отпечаток? Трихотомия Платона? Но у него («Федр» 253 сд.; 246 д.) разделение на ум — гнев — вождделение, что впоследствии примут многие восточные аскеты. Построение Аристотеля: тело — душа — ум, или стоическое тело — страстное начало — господствующее. Почему же Апостол присоединяет в разбираемом стихе к телу и душе не этот ум, понятие для него очень привычное, а именно дух?

Для Аристотеля «дух» значит скорее дыхание; для стоиков оно нечто материальное. Ответ на это находим в интересной статье доминиканца А. М. Festugière, посвященной именно этому стиху послания к Солунянам. Автор видит здесь следы Филона. Толкуя в своем «Leg. alegor.» I, 12 и 13 стих Бытия II, 7, Филон говорит, что Бог ἐνεθύσησεν душу в человека. Этот глагол синонимичен ἐνέλτρευσεν, с корнем λτρεύ. «Никто не представил себе между Божеством и человеком связи столь узкой и общения столь близкого, что оно является уже почти усыновлением... Человеческий «ум» не имел бы дерзновения подняться столь высоко для связи с божественным естеством, если бы Сам Бог не привлек его к себе»<sup>217</sup>. Здесь концепция не отвлеченно эллинская, здесь настроение и мироощущение библейское. Вершина в человеке, соприкасающаяся с Божественным началом, это не абстрактный «нус» или «логос», а дух, символическое отражение Духа Божия. Наш дух есть алтарь, на котором почивает Дух Божий. Если сказать словами св. Григория Богослова, (признавая, конечно, всю богословскую двусмысленность этого образа), наш дух есть «частица Бога».

Кроме всего сказанного о духе, надо помнить и о чисто этическом значении, которое Апостол вкладывает в понятие прилагательного «духовный», что именно и означает «новый», искупленный, возрожденный человек. «Дух», в таком случае, есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры. Когда же это слово является понятием психологическим, то, повторяем, вряд ли в него можно вкладывать значение личного начала, испостасного центра его бытия, как это будут делать впоследствии греческие писатели Церкви.

## **Ж. Внешний и внутренний человек.**

Еще один термин, наряду с указанными, заимствованный ап. Павлом не из библейского обихода, это различие «внешнего» и «внутреннего» человека ([2 Кор. IV:16](#)). Некоторые исследователи учения Апостола взяли даже это деление в основу своих рассуждений об антропологии его. (Наприм., Людемманн или Гутброд в указанных выше сочинениях). Деление это не вносит в сущности ничего нового в учение о человеке. Это не есть какое то подразделение по иным, доселе неведомым линиям и плоскостям. Скорее его следует принимать, как более или менее удобное и удачное обобщение. Ученые так и соглашались: внешний человек, — это тело, плоть; внутренний: ум и сердце. В этом не м. б. разногласий. В

виду того, что в [Рим. VII:22-23](#) «ум» и «внутренний человек» стоят один вместо другого, то можно, казалось бы, их считать синонимами, или, во всяком случае в тесном общении<sup>218</sup>.

Естественно, что и совесть, и дух принадлежат к тому же внутреннему миру человека. Что касается души, то тут нет единомыслия; по Бенцу она относится к внутреннему человеку<sup>219</sup>, а по Людеманну к внешнему<sup>220</sup>. И то и другое мнение м. б. правильно. Поскольку душа есть витальный принцип, она входит в понятие мира внешнего; ([1 Сол. V:23](#); [1 Кор. II:14](#); XV, 46) поскольку она противопоставляется плоти ([2 Кор. I:23](#); XII, 15; Ефес» VI, 6) она относится к внутреннему человеку. Но, во всяком случае, в этом делении не надо видеть чего-либо уничижающего и неблагоприятного для оценки человека<sup>221</sup>. Человек целиком, — и внутренний, и внешний — есть создание Божие. В этом не нужно видеть подразделения нравственного порядка; таковое обозначено Апостолом в различении ветхого и нового человека ([Ефес. IV:22-24](#)), т. е. человека тления и похоти, в отличие от нового создания Божия, служителя святости и истины.

### 3. Сыноположение и прославление.

От формально-психологических подраздений в человеке надо перейти к вопросу об его назначении, т. е. к тому, что непосредственно интересует мысль богословскую. Библейские слова об образе и подобии Божиим, так последовательно развивавшиеся в святоотеческой письменности, внимания Апостола, как кажется, не привлекли к себе. Это не означает, что его учение отрицает божественное начало в человеке. Наоборот, в посланиях ап. Павла мы находим очень много мыслей об этом, и способность человека к богоуподоблению и к максимальному приближению к Божественному им прочувствована очень глубоко. Но все же тема об образе Божиим им прямо не использована.

В самом деле: ([Рим. VIII:29](#)) «... быть подобным образу Сына Своего»; или ([1 Кор. XV:49](#)) «... как мы носим образ перстного, будем носить и образ небесного», или ([2 Кор. III:18](#)) «... преобразуемся в тот же образ от славы в славу»; или, наконец ([Кол. III:10](#)) «... облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его», — не развивают в достаточной мере библейской темы об образе Божиим в нас. Но, тем не менее, Апостол затрагивает исключительно важные проблемы.

Так, прежде всего, учение о том, что люди — храм Божий для обитания Духа Божия ([1 Кор. III:16](#)). Апостол настолько непосредственно переживает эту возможность обитания Духа Божия в себе и обладает сам таким автентичным мистическим познанием («восхищение в рай», «третье небо» и т. д.), что все касающееся внутреннего духовного приобщения Богу повествуется им по собственному переживанию. Его единение со Христом есть плод непосредственного мистического опыта. Если сопоставить такие, напр., признания Апостола, как «и уже не я живу, но живет во мне Христос» ([Гал. II:20](#)), «любовь Христова объемлет нас» ([2 Кор. V:14](#)), «все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» ([Фил. IV:13](#)), «мы немощны в Нем, но будем живы со Христом силою Божиею в вас» ([2 Кор. XIII:4](#)), — то, очевидно, что как бы сама личность Христа вошла в Апостола и пользуется им, как своим орудием, и у ап. Павла всегда налицо эта вера в имманентность Христа в нем»<sup>222</sup>.

В этом тесном единении с Богом открываются и перспективы будущих судеб человека и человечества. И Барт<sup>223</sup>, и Швейцер<sup>224</sup> подчеркивают, что Апостолу была чужда идея обожения человека. Последний видит в этом даже характерную не-эллинистичность Апостольской мистики. Апостол настаивает на сыновстве людей Богу, на «сонаследничестве со Христом», на «Духе усыновления», — все это, как плоды искупления от клятвы закона ([Рим. VIII:14-18](#); [Гал.](#)

IV:5-7). И пусть слово «обожение» не сказано; (сказано оно будет христианскими писателями позже, уже в III-IV в. в.), но вывести мысль об этом не трудно из некоторых мест посланий. В Христе обитает вся полнота Божества телесно ([Кол. II:9](#)) и потому и мы имеем полноту в Нем, Который есть глава (II, 10). Тело Христово — церковь ([Ефес. I:23](#)) и «мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» ([1 Кор. X:17](#)). И во Христе уже не ветхое, а новое человечество ([Ефес. II:15](#)). Тело есть храм Духа; Дух Святый есть залог нашего наследия ([Ефес. I:14](#)), мы же сонаследники прославленному Христу в царствии Божиим.

Если сравнить это с учением других книг Нового Завета об усыновлении ([Иоан. I:12](#)), богоуподоблении ([1 Иоан. III:2](#)), «вечери Агнца» (Откр. XIX, 9; 17) и «причастии Божеского естества» ([2 Петр. I:4](#)), — то все это только подтверждает мысль Апостола язычников, и дает твердые основания будущим писателям церкви для богословствования об обожении.

В конечной судьбе человека ап. Павел различает [смерть](#) физическую ([Рим. V:12](#); VI, 21—23; [2 Кор. I:9-10](#)) от смерти духовной, смерти от греха ([Рим. VII:10](#); VIII, 6) и от смерти вечной, как окончательного разделения с Богом ([2 Кор. II:15-16](#)). Отсюда, после физического конца человека на земле перед ним открывается либо «гнев Божий в день гнева» ([Рим:II, 5](#)) и гибель ([2 Кор. IV:3](#)), либо надежда на вечное блаженство, т. е. на прославленное состояние воскресшего человека ([Рим. VIII:18](#); [2 Кор. IV:17](#)) и преобразование от Господня Духа ([2 Кор. III:18](#)). Апостол учит и о будущем прославленном состоянии твари ([Рим. VIII:18-23](#)), о восстановлении ее и возглавлении Христом (([Ефес. I:10](#); [Кол. I:13-20](#); [1 Кор. III:22-23](#)) об ее ἀναρχεφάλωσις, когда будет Бог «всяческая во всем» ([1 Кор. XV:28](#)). Эта тема найдет свое преломление в патристике, либо в форме «апокатастазиса» (Оригена, или несколько иначе св. Григория Нисского) либо в «рекапитуляции» св. Ириней Лионского, либо в общей всем отцам Востока идее «теозиса» человека.

## МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ

Как во всей святоотеческой литературе не было дано цельной системы антропологии, так тем менее можно искать ясно выраженного учения о человеке в писаниях апостольских мужей. Сама атмосфера первохристианства не благоприятствовала и не побуждала к постановке проблемы о человеке. Эпоха эта характеризуется вообще богословской нечувствительностью. За исключением св. Игнатия писатели этого времени являются мало отвлеченными умами, не богословами и не мистиками. В произведениях этого времени преобладает пастырско-моральный оттенок. Это в большинстве послания увещательного характера. Стоящий несколько особняком по своим оригинальным эсхатологическим схемам «Пастырь» Ермы, благодаря своей апокалиптичности, не располагает богословствовать о человеке. Тогда скорее пророчествовали или проповедывали о близости паруссии, чем любомудрствовали. Простота и ясность Евангелия уже отсутствовали у писателей этого времени, но у них не было еще выработано метода и систематичности богословских построений посленикейской эпохи. Их сотериологические воззрения далеко отстают от прозрений ап. Павла и еванг. Иоанна, но не достигли до мистических дерзаний св. Григория Нисского или Максима Исповедника. У них совершенно отсутствует философский синтез, даже в такой элементарной мере, как у Иустина философа и Ириней. Нечего, конечно, и предвосхищать смелых построений Оригена.

Христианская богословская мысль зарождается на пересечении двух линий: еврейской традиции Ветхого Завета и философских наследий древнего мира. В первохристианской литературе были уже затронуты главнейшие вопросы антропологии: душа, образ Божий, сыновство Богу, воскресение и прославление целого человека, т. е. не одной только его душевной субстанции, но и тела.

В области психологии первохристианское сознание идет очень неуверенно, как бы ощупью. Характерным является для этой эпохи так наз. «Письмо к Диогнету». В нем дается нам такое сравнение души в теле с положением христиан в мире: (гл. VI): «Что в теле душа, то в мире христиане. Душа распространена по всем членам тела... Душа, хотя и обитает в теле, но не телесна... Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле.. Плоть ненавидит душу и воюет против нее, ничем не будучи обижена, потому что ведь наша душа только запрещает ей предаваться удовольствиям... Душа любит плоть свою и члены, несмотря на то, что они ненавидят ее... Душа заключена в теле, но сама содержит тело... Бессмертная душа обитает в смертном жилище... Душа претерпевает голод и жажду и становится лучше...»<sup>225</sup>. Вопрос о происхождении души и ее природе в писаниях апостольских мужей не ставится вообще.

**Образ Божий.** Первый, кто из ранних христианских писателей обращается к этому вопросу, был св. [Климент Римский](#). Он говорит (I ad. Corinth. c. XXXIII, 4—5):

«После всех других, Бог Своими святыми и непорочными руками создал человека, самое превосходнейшее и величайшее по своему уму (существо), как начертание Своего образа; ибо Бог ска-вал: «сотворим человека по образу и подобию нашему»<sup>226</sup>.

Слова «по Своему уму» встречаются не во всех древнейших редакциях, почему в издании **Funk-Bihlmeyer** их не находим. Из этого отрывка можно заключить, что для Климента Римского образ Божий в человеке заключается в уме. Он и самое христианство понимает, как «бессмертное ведение»<sup>227</sup> и «познание славы имени» Христова»<sup>228</sup>.

Не выясняя, что есть образ Божий, о нем упоминает и «послание к Диогнету»<sup>229</sup>.

**Идея сыновства**, так ясно выраженная в проповеди ап. Павла и ев. Иоанна, значительно потускнела в писаниях мужей апостольских. Так, хотя св. Климент и называет Бога Отцом, но это больше в смысле «Отца, Творца и Зиждителя мира и всех людей», чем в смысле усыновления и единства в полноте таинственного тела Церкви<sup>230</sup>.

Говорится о христианах, как «сынах Божиих» у псевдо-Варнавы<sup>231</sup>, но тоже без раскрытия этой идеи.

Несколько больше находим у Игнатия Богоносца. Хотя он и не говорит самого слова «усыновление», «сыновство», однако, он знает, что надо «достичь Бога»<sup>232</sup> или «достичь Иисуса Христа»<sup>233</sup>. Это не только чисто нравственное уподобление, это мистика непосредственного единения с Богом<sup>234</sup>. Христиане суть по посланию к Траллийцам «ветви Креста»<sup>235</sup>.

Для св. Игнатия эта мистика богообщения, а следовательно и обожения осуществляется в том, что христианин есть храм Христа. Это совершенная традиция ап. Павла. Надо, чтобы Христос «жил в нас, и чтобы мы были храмы Его, и чтобы Он был в нас, Бог наш»<sup>236</sup>. Так. обр., христиане становятся «богоносцами»<sup>237</sup>, и они имеют часть с Богом<sup>238</sup>. Достигается это стяжанием Святого Духа, «чтобы было единение плотское и духовное»<sup>239</sup>.

Об этом состоянии духовного совершенства говорит и псевдо-Варнава<sup>240</sup>. Христиане делаются «духовными», «совершенным храмом Богу». Воплощение Сына Божия понимается им исключительно сотериологически<sup>241</sup>.

Вообще же мысль ап. Павла о том, что наше тело есть храм Св. Духа повторяется неоднократно в разбираемых памятниках<sup>242</sup>.

Вера в воскресение и личное бессмертие ясно выражается в памятниках после-апостольского времени. «Дидахи» говорит о бессмертии и бессмертном начале<sup>243</sup>. Псевдо-Варнава знает воскресение<sup>244</sup>. Св. Климент ищет доказательств «будущему воскресению» в смене дня и ночи, в произрастании растения из согнившего семени, в восстающем из пепла Фениксе<sup>245</sup>. О воскресении пишет св. Игнатий Траллийцам<sup>246</sup> и Ефесянам, поучая о том, что



«евхаристия есть лекарство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь в Иисусе Христе»<sup>247</sup>.

Прославление тела, высказанное еще ап. Павлом в его проповеди воскресения, затрагивается и в писаниях апостольских мужей.

Св. Климент Римский пишет: «да спасется во Христе целое наше тело»<sup>248</sup>. Так наз. «второе послание Климента» учит о получении возмездия во плоти<sup>249</sup>. Эта плоть может получить жизнь к нетлению, благодаря соединению с нею Св. Духа». При этом «соединение» означено словом *χολληθέντος* от глагола *χολλάω* — склеиваю, слепаю<sup>250</sup>.

Эта вера в прославленную плоть имеет в этом памятнике интересную связь с учением о так наз. «предсуществовании Церкви». Из этой еkkлeзиoлoгичeскoй темы могут быть сделаны интересные выводы и для учения о человеке. Церковь и Христос представляются, как женщина и мужчина. «Это плоть есть вместообраз духа. Поэтому, никто, кто растлит вместообраз, не причастится подлинного. Если мы говорим, что тело есть Церковь, а дух Христос, то обезчещивающий тело, безчестит Церковь. Таковой не причастник духа, Который есть Христос»<sup>251</sup>.

Интересное место занимает в этом отношении «Пастырь» *Ерма*, произведение, как указывалось, скорее профетико-апокалиптическое, чем богословский трактат. В нем, тем не менее, можно найти очень определенное верование в светлое предназначение плоти человека.. Как и разобранные памятники, он учит об обитании Св. Духа в плоти, и всякая плоть, в которой Св. Дух обитает, будет оправдана<sup>252</sup>. Т. к. «Бог обитал в этой плоти, то, так. обр., прославится Господь, Который в тебе обитает»<sup>253</sup>. Дух есть источник жизни человека<sup>254</sup>. И «все семя наше будет обитать с Сыном Божиим»<sup>255</sup>.

В своей христологии, поскольку она выражена в притче о работнике в винограднике Божиим, Ерм соскальзывает в адопционизм, но касательно самой природы человека у него православная концепция более поздних времен. Это позволяет ученым исследователям делать такой вывод: «человеческая природа, которая в своем земном существовании была соединена с Духом, после своего воскресения и вознесения приобщается к тому же Духу. Она входит, так сказать, в Божественную Семью и становится Сыном Божиим»<sup>256</sup>.

Вообще же надо признать, что у писателей после-апостольского века их общее настроение значительно удалилось от мистических прозрений ап. Павла и еванг. Иоанна. «Мистическое чувство Христа в собственном смысле этого слова не соответствует разумному и строгому стилю этих писателей. И хотя у Игнатия и звучат иногда звуки мистики ап. Павла, но в главном он стоит на другом основании и в других с ним взаимоотношениях»<sup>257</sup>.

## АПОЛОГЕТЫ

Следующий за временем апостольских мужей период апологетов представляет большой интерес для исследователя. Они уже богословствуют, правда, еще не конструктивно, и еще не испытывают глубин. Их богословие скорее отрицательное, оно носит обличительный оттенок, т. к. призвано защищать христианство от нападений отвне. И в этой защите, как против иудейства, так и против языческой стихии, религиозной, культурной и политической, они все же формулируют христианское вероучение.

И в интересующей нас антропологии исследователь находит у этих писателей примечательные мысли, направленные, конечно, больше в защиту, чем с целью вопрошания и «испытывания откровений» (псал. 118, 2). Характер этих мыслей определяется, прежде всего, тем, откуда шли нападения.

Иудейству надо было противопоставить твердую веру в божественность Спасителя и в истинность Его вочеловечения. Надо было этим отразить и усиливающийся докетизм. Эллинской мудрости противопоставлялось убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека. Гностицизму с его баснословиями христианская мысль давала отпор своим учениям об единстве всего человеческого рода, с достоинстве самого человека, о ценности плоти.

В писаниях этого периода ясно звучит вера в светлое будущее человека, которое у св. Иринея выразится в определенное исповедание обожения человека. Это одно м. б. признано заслугою лионского святителя и достижением эпохи. Св. Афанасий только воспримет от Иринея свою классическую формулу об обожении.

Еще одной заслугою писателей апологетов должна быть признана их ожесточенная борьба с фатализмом языческого мира. Уже в Клементинах можно найти целый арсенал доказательств против языческой веры в судьбу, рок, основательно развитое апологетами<sup>258</sup>.

Можно смело говорить о том, что в произведениях разбираемого периода, определенно намечается основная линия всего восточного учения о Боге, мире и человеке.

## **Св. Иустин философ.**

Одно из наиболее выдающихся мест среди апологетов несомненно занимает св. [Иустин Философ](#). Прежде всего, потому, что он первый по времени среди них и является учителем для других. Кроме того, Иустин не даром вошел в историю христианской мысли с титулом «философа». Крестившись, он не сбросил своей философской тоги, и остался по духу своему верен философской традиции. Он представляет собою в христианстве то же отрадное явление, как впоследствии и Климент Александрийский, Ориген и другие, которые в строительстве христианского просвещения не отвергали наследия эллинской культуры. Поэтому его синтез в области антропологии, как бы он ни был еще малозначителен, все же очень ценен и поучителен.

Тема о человеке занимала Иустина Философа и в своих произведениях он часто говорит об этом. Не следует, впрочем, у него искать готовых решений и ясных определений. Их мы не будем иметь и у многих позднейших писателей. Терминология его не четка и порою двусмысленна.

Человек, прежде всего, «разумное животное»<sup>259</sup>. Кажется, можно с уверенностью характеризовать Иустина Философа, как дихотомиста. Это явствует, как из всего контекста его произведений, так с особой яркостью и из одного отрывка «о воскресении», как бы подлинность этого произведения и ни подвергалась сомнению. «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет, она душа человека. А тело разве м. б. названо человеком? Нет, оно называется телом человека. Если же ни то ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединений той и другого, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению: то Он призвал не часть, но целое, т. е. душу и тело»<sup>260</sup>.

Но эта определенность в одном месте не освобождает, однако, апологета от сбивчивости в других выражениях. Определение души им не дано, но ему известно, что она божественна и бессмертна, и есть **часть** верховного Ума<sup>261</sup>. Это последнее выражение, несмотря на всю свою соблазнительность, будет использовано неоднократно, и не только не ортодоксальным [Татианом](#), но и православнейшим Богословом Григорием Назианским.

Но, однако, не ясно, что такое душа. То она ум, ей присуща способность мыслить<sup>262</sup> и она божественного происхождения, то она ни чем не отличается от душ животных. Так в «Диалоге»



находим такое место: «Ужели души всех животных постигают Бога?

Или душа человека одного рода, а душа лошади или осла иного? — Нет, — отвечал я, — но души всех одинаковы»<sup>263</sup>.

Из этого как будто бы явствует, что душа не столько ипостасное, духовное начало в человеке, сколь витальный принцип.

Он не говорит, что душа сотворена, но как будто бы и не склонен соглашаться с «мнением некоторых платоников, что душа безначальна и бессмертна»<sup>264</sup>. Что же? Креационист ли св. Иустин или исповедует некое иное учение о происхождении души? Искать ответа на это, кажется, безцельно. Несколько больше сказано в шестой главе «Диалога»: «Душа, или сама есть жизнь, или только получает жизнь. Если она есть жизнь, то оживотворяет иное что либо, а не самое себя; так же, как движение движет скорее иное что либо, чем само себя. А что душа живет, никто не будет отрицать. Если же живет, то живет не потому что есть жизнь, а потому что причастна жизни: причастное чего либо различно от того, чего причастие. Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила, и поэтому может перестать некогда жить, если Бог захочет, чтобы она не жила боле. Ибо душе не свойственно жить так, как Богу. Но как человек существует не всегда, и тело его не всегда соединено с душою, но когда нужно разрушиться этому союзу, душа оставляет тело, и человек уже не существует: так и от души, когда нужно, чтобы ее более не было, отнимается жизненный дух, и душа уже не существует, а идет опять туда же, откуда она взята»<sup>265</sup>. Терминология этого отрывка оставляет все же желать лучшего. Из приведенных слов не стало яснее, что есть душа. Не ясно также, что означает «жизненный дух», **Spiritus vitalis**? Есть ли это действие Святого Духа? Или же это высшая часть души? Во всяком случае, под этим выражением нет основания понимать что то третье в составе человека, и, так. обр., зачислять св. Иустина в трихотомисты.

Душе, стало быть, не «свойственна жить так, как Богу», и «она причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила...» Следовательно, она не бессмертна, т. е. не обладает бессмертием сама по себе. Ее бессмертие относительно и зависит от высшего божественного начала. Интересно, что в рассуждениях о бессмертии Иустин Философ становится на неожиданную позицию, и его аргументация делается узко судебной, юридической. «Бог призвал человека к жизни и воскресению»<sup>266</sup>, однако, рассуждает апологет: «души не бессмертны, но они не уничтожатся, ибо это было бы весьма выгодно для злых... Что же бывает с ними? Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые в худшем, ожидая здесь времени суда. Так. обр., те, которые удостоены видеть Бога, уже не умирают, а другие подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтобы они существовали и были наказываемы»<sup>267</sup>. Значит, бессмертие души (не безусловное, конечно, ибо абсолютно бессмертен только Бог) постулируется моральным принципом. Вероятно, это различие бессмертности человека и Бога навеяно апостолом Павлом: «Царь царствующих и Господь господствующих Единый, имеющий бессмертие» (1 Тимоф. VI, 15—16). В этом Иустин будет влиять и на своего ученика Татиана Асирийца<sup>268</sup>.

Из только что приведенного отрывка может создаться впечатление, что Иустин сторонник временных загробных мук: «подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтобы они были наказаны. «Но наряду с этим находим и совершенно противоположные утверждения. Так: «души их будут соединены с теми же телами и будут преданы вечному мучению, а не в продолжение только тысячи лет, как говорил Платон»<sup>269</sup>. «Диавол будет послан в огонь..., чтобы мучиться безконечный век»<sup>270</sup>. Кроме того, и во второй Апологии он говорит о «наказании неправедных людей в вечном огне»<sup>271</sup>, а в «Диалоге» указывается про «червя и неугасающий огонь»<sup>272</sup>.

Второе пришествие Христово связано с воскресением тел и наказанием грешников. Смерть

не есть «состояние безчувствия, ибо это было бы выгодно для всех злодеев... Души и по смерти сохраняют чувство»<sup>273</sup>. В том, что души не умирают, убеждают нас некромантия, вызывание душ умерших, предсказания, оракулы и писания отдельных языческих писателей (Эмпедокл, Пифагор, Платон и др.). «Мы веруем и надеемся получить опять умершие и в землю обратившиеся тела наши, утверждая, что нет ничего невозможного для Бога»<sup>274</sup>. Но как? Аргументация ведется от таинственного процесса зарождения человека от малой капли семени. Трудно понять и разумно обосновать тождество человеческого семени и уже готового, сформировавшегося человека, и это не легче, чем понять образ воскресения разложившегося тела. Неверие происходит оттого, что вы не видели еще воскресшего мертвеца»<sup>275</sup>. Для всемогущества Божия возможно и это.

Об образе Божиим Иустин Философ не богословствует; он только мимоходом упоминает, что Адам есть «тот образ, который Бог сотворил и он был обителью дыхания Божия»<sup>276</sup>.

Немало внимания посвящено им вопросу о богопознании. Душа имеет способность богопознания. Бога и человека нельзя познать так же, как мы можем знать музыку, арифметику, астрономию и т. под. «Божество не м. б. видимо глазами, как прочие живые существа; Оно м. б. постигнуто только умом, как говорит Платон»<sup>277</sup>.

Однако, познание это связано с особыми нравственными требованиями. «Око ума таково и для того дано нам, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, созерцать то истинно сущее, которое есть источник всего того, что постигается умом, которое не имеет ни цвета, ни формы, ни величины, ни другого чего-нибудь видимого глазом, но есть существо тождественное себе, высшее всякой сущности, неизреченное, неизъяснимое, единое прекрасное и благое, внезапно проявляющееся в благородных душах по причине их сродства и желания видеть Его»<sup>278</sup>. «Мы можем умом нашим постигать Божество и через то уже блаженствовать», так как душа наша «божественна и бессмертна» и есть часть того верховного Ума»<sup>279</sup>.

И хотя св. Иустин в своем «Диалоге» утверждает, что души у всех живых существ одинаковы, но дар богопознания сообщен не всем. Не только животные бессловесные лишены этого дара, но и из людей немногие видят Бога, а только те, которые жили праведно и сделались чисты чрез праведность и всякую добродетель<sup>280</sup>.

На этих отрывочных мыслях, однако, не построить скольконибудь удовлетворительную гносеологию.

Иустин Философ, кроме того, поставил, но не развил интересную тему: «Что мы сотворены в начале, это было не наше дело; но чтобы мы избирали следовать тому, что Ему приятно, Он посредством дарованных нам разумных способностей убеждает нас и ведет к вере»<sup>281</sup>. В этих словах заключена мучительная проблема свободы человека. Не по своей воле, не свободно, но человек должен был принять свою свободу. Это является одним из самых острых противоречий в антропологии.

## Татиан Ассириец

Этот ученик св. Иустина Философа не дал ничего интересного в области антропологии. Он во многом повторяет своего учителя буквально, часто перефразирует и почти не самостоятелен. Всегда при чтении его «Речи против эллинов» больше чувствуется его озлобленность варвара против утонченного аристократизма культурной нации, чем творческий пафос и стремление самому вникнуть в глубины откровений и вопрошать. Он диаметрально противоположен своему учителю по умонастроению и это проявляется во всем стиле думать и защищать христианство.

Для уяснения его взгляда на человека интересно обратиться к его космологическим

воззрениям. Он, решительно восставая против учения о совечности Богу материи<sup>282</sup>, понимает мир, как состоящий из материи и духа, причем этот дух воспринимается им, как нечто вещественное, в чем нельзя не усмотреть стоического влияния. Дух этот он видит всюду: «Дух есть в звездах, в ангелах, в растениях, в водах, в людях, в животных, и хотя он один и тот же, но он имеет в себе различия<sup>283</sup>. В космологии его чувствуется некоторый привкус дуализма: он различает два вида вещества, Худшее и лучшее. Это объясняет его уклон в энкратизм. В нем чувствуется как бы предвозвестник будущего сирийского направления монашества.

В учении о человеке Татиан высказывает следующие идеи. Человек есть «образ бессмертия Божия»<sup>284</sup> и создан, чтобы быть бессмертным. До создания человека были созданы ангелы. Каждый из этих видов творения создан свободным, не будучи по естеству добр, что свойственно только одному Богу. Характерен его моралистический взгляд даже и на само Божество. У людей есть свобода выбора, свобода воли. В грехопадении человек, воспротивившись Божию закону, последовал за сатаною. Будучи создан, как образ Божий, образ Его бессмертия, человек, по отделении от него духа, стал смертным.

Бог бессмертен, а человек, получив «частицу Бога», получил также вместе с этим и бессмертие<sup>285</sup>. «Душа сама по себе не бессмертна, мужи эллины. Она смертна, но она может и не умереть. Если она не знает истины, то и умирает вместе с телом, и оживает только вместе с воскресением тела. В человеке есть и Дух Божий, Который соединен с душею»<sup>286</sup>.

Татиан различает два рода духов. Один он называет душою, другой же «большой, чем душа, есть образ и подобие Божие»<sup>287</sup>. Человек создан частью из материи, а частью из того, что выше материи. Вся материя, как уже сказано, пронизана внутренне материальным духом. Человек отличается от других живых существ способностью речи и познания Бога<sup>288</sup>.

Душа человека не проста, но состоит из многих частей, множественна. Дух Божий соединен с душею и сообщает человеку с бессмертием и ведение истины. Человек двойствен, будучи создан из души и тела. Так. обр., Татиан дихотомист. Плоть для него является «узами души». Тело «содержит душу». Если человек содержит себя на подобие храма, то в нем обитает Дух Божий. Человек не только разумное животное, способное к познанию и к науке, но человек и только человек является образом и подобием Божиим<sup>289</sup>.

В грехопадении человек, воспротивившись закону, пошел за диаволом. Люди подчинились демонам, а эти последние показали людям начертания созвездий, по которым стали определять судьбу. Но судьба не имеет никакого значения для христиан<sup>290</sup>.

Грех произошел не от принуждения или от судьбы, а от свободы. «Мы не созданы, чтобы умереть, но умираем сами по своей воле. Нас погубила свобода и свободные, мы стали рабами; вследствие греха мы продались. Богом ничего не создано плохого; но мы сами проявили» зло. Но проявив, мы можем и снова отвергнуть его<sup>291</sup>.

Человек может покаяться и стать лучше. Воссоединение с Духом Святым и есть спасение. Демоны же лишены и этой надежды<sup>292</sup>. Они будут наказаны строже людей<sup>293</sup>. Нельзя не отметить с удовлетворением, что Татиан призывает к стяжанию Святого Духа, что так важно для восточного аскетизма и православной мистики.

## Ермий философ

Тем же настроением по отношению к языческой мудрости и вообще всякой философии полно и маленькое (всего 10 глав) произведение афинского христианского философа Ермия, направленное против «внешних философов». В этом памфлете гораздо больше сарказма, чем апологетических доводов. Написано оно блестяще, но из этих блесков нельзя составить никаких

положительных выводов о христианском учении о человеке. Все же бесполезно привести один отрывок, характеризующий христианское настроение того времени, против «внешней» философии вообще и, в частности, против языческой антропологии. [Ермий](#) обличает язычников за то, **что** все они разно учат о душе, утверждая, что она либо огонь, либо воздух, либо дух, либо движение, либо число и т. под.<sup>[294](#)</sup>. Отсюда ясно, что нет единомыслия и о назначении человека. «... То я бессмертен, и я радуюсь; то я смертен и плачу. То я разлагаюсь на составные части, и становлюсь водою, воздухом, огнем, а немного погодя, я уже больше ни воздух, ни огонь; из меня делают дикого зверя, рыбу, и братия мои — дельфины. Когда я смотрю **на** себя, то боюсь своего тела и не знаю, как назвать его: человеком, собакою, волком, быком, птицею, змеею, драконом или химерою. Ибо, благодаря философам, я превращаюсь во все виды зверей: земнородных, водяных, летающих, многообразных, диких, беззвучных, благозвучных, бессловесных, разумных; я плаваю, летаю, ползаю, бегаю, сижу. Но вот Эмпедокл, делающий из меня дерево!»,<sup>[295](#)</sup>.

## Афинагор

Оставляя в стороне его главное апологетическое произведение «Supplicatio», написанное, вероятно, ок. 177—180г. г.<sup>[296](#)</sup>, не имеющее специального отношения к антропологии, обратимся к его трактату «О воскресении мертвых», которое должно быть признано первым по времени произведением в христианской письменности, написанным на эту тему. Поэтому то оно и заслуживает особого интереса. Этот вопрос впоследствии будет неоднократно обсуждаться в богословской литературе, и позиция Афинагора приобретает особое значение для историка. Оно должно быть рассматриваемо, как непосредственное продолжение его «Апологии», которое и заканчивается в 36-й главе намерением перейти к рассмотрению вопроса о воскресении мертвых.

Это произведение состоит из 25 глав, и в первой своей части (гл. 1—10) разбирает возражения, направленные против возможности воскресения мертвых. Вторая часть развивает собственно тему о воскресении.

Первая часть, так обр., касается скорее божественной деятельности, т. е. стороны объективной; во второй разбирается вопрос о воскресении в его отношении к самому человеку. Поэтому о первой части следует сказать лишь немного. Если Бог не воскресит мертвых, то это потому, что Он не может этого сделать, или не хочет «мертвые или даже совершенно разложившиеся тела снова соединить и привести в прежний человеческий вид»<sup>[297](#)</sup>. Если Бог не может воскресить, то, значит, Он или не знает способа, как это проделать, или не имеет для этого достаточно возможностей. Но надо признать, что Тот, Кто знал и умел создать в начале тело человека, Тот имеет достаточно знания и умения, чтобы восстановить уже разложившиеся тела<sup>[298](#)</sup>. «Та сила, которая безформенному дала форму, безобразное и некрасивое украсило разнообразными видами, которая свела воедино разрозненные части стихий, и умножила одно и простое семя, которая расчленила неразвитое и дала жизнь не живому, — Та же сила может и соединить разложившееся, воскресить усопшее, снова оживотворить умершее и преложить истлевшее в нетление»<sup>[299](#)</sup>. Афинагор защищает возможность воссоединения тел тех, кто утонули в морях и потоках, кто были съедены рыбами, умерли на войне или погибли каким либо иным способом. Если же допустить, что Бог не хочет воскресить мертвых, то, или потому, что это несправедливо, или потому, что это не достойно. Но это не м. б. несправедливым ни относительно умной природы, т. е. ангелов, ни относительно неразумных существ, ни относительно неодушевленных предметов<sup>[300](#)</sup>. Что касается недостойства, то, если худшее, т. е.



тление не недостойно, то почему же лучшее, т. е. нетление должно быть недостойным Бога?<sup>301</sup>.

Часть вторая рассматривает вопрос с трех точек зрения. 1. Человек создан для вечной жизни и при творении человека состоялся предвечный совет Божий и назначение человека — в созерцании великолепия Божия и Его Премудрости. 2. Человеческая природа требует воскресения, т. к. человек состоит из тела с бессмертной душой, и это соединение должно быть постоянным. Афинагор проводит аналогию смерти и сна. «Сон есть брат смерти». Во сне телесные чувства спят, а по пробуждении вновь начинают действовать<sup>302</sup>. Человеческий организм в течение жизни переживает множество изменений в своих составных частях. Воскресение тел будет последним из этих изменений. 3. Правосудие Божие также требует воскресения тел, ибо суд должно совершить над целым человеком, как над душой, так и над его телом, т. к. человек творит добро и грешит и душой и телом. Вопрос о будущем состоянии воскресших тел остается у этого христианского писателя не разрешенным.

## **Св. Феофил Антиохийский**

Этот христианский апологет, уроженец Месопотамии, шестой епископ Антиохии, вероятно<sup>303</sup>, в годы 181—191 написал несколько произведений, из которых до нас дошло только его «Послание к Автолику», очень скоро забытое в христианской церкви. Как апологетический трактат, оно, конечно, устарело, его хронологические выкладки наивны и порою малоосновательны, его доводы против язычников, нападающих на христианство мало оригинальны, он во многом повторяет Иустина Философа и др. апологетов. Но нельзя не увидеть в нем и больших достоинств. В своих описаниях миротворения, устройства стихий и красоты космической гармонии св. Феофил поднимается до поэтического пафоса книги Иова, псалмов Давида и ранних христианских литургических молитв. Но кроме того у него посвящено некоторое внимание и теме о человеке. Так в первой книге его «Послания» находим рассуждение о воскресении мертвых, правда, не оригинальное, напоминающее Афинагора, но показательное для настроения эпохи.

«Ты говоришь: покажи мне хотя бы одного воскресшего из мертвых, чтобы, увидев его, я поверил. Но, прежде всего, что тут замечательного, если ты согласишься увидев случившееся?» Он зовет к наблюдению над явлениями природы: смена и возвращение времен дня и года; умирание и истление семени брошенного в землю, чтобы затем воскреснуть и дать росток злаку; деревья, производящие плод и листья после зимнего сна; смена фаз луны; выздоровление человека. «Все это производит Премудрость Божия, чтобы показать, что Бог может произвести и всеобщее воскресение людей»<sup>304</sup>.

Во второй книге затронут вопрос о бессмертности, в котором чувствуется влияние Иустина Философа: «Если нас спросят, человек по природе своей смертен? Нисколько, — ответим мы. Он бессмертен? Тоже нет. Что же, он ничто? И это не так! Природа человека ни смертна, ни бессмертна. Ибо если она сотворена от начала бессмертной, то Бог сотворил Бога. Если же Бог его сделал смертным, то, значит, Бог виновник смерти. Человек способен стать и одним и другим... Человек имеет самостоятельность и он свободен»<sup>305</sup>.

Главы 9—15 третьей книги трактуют довольно пространно о христианской нравственной жизни, о праведности, целомудрии и пр., что больше относится к аскетике, чем к антропологии, но все же достаточно показательное.

Но, м. б., самым замечательным надо признать начало первой книги «К Автолику», в котором проглядывает очень возвышенная мысль о человеке. Вторая глава этой первой книги начинается вопросом Автолика: «Покажи мне твоего Бога». Феофил дает ответ: «покажи мне

твоего человека и я тебе покажу моего Бога». И непосредственно за этим апологет говорит о богопознании. «Смотрящие плотскими глазами воспринимают земные явления этой жизни и исследуют то, что друг от друга отличается: свет и тьму, белое и черное, безобразное и благообразное, исчисляемое и неисчисляемое, соразмерное и несоразмерное; также и слуху доступны звуки высокие, низкие и приятные. Точно также и обладающие слухом сердца и зрением души могут созерцать Бога. Бог видим теми, у кого открыто зрение души. Все имеют глаза, но как бы покрытые покрывалом и не могут смотреть на солнце... Для созерцания Бога надо очистить зрение души от злых дел. Душа человека должна быть чиста, как блестящее зеркало. Как грязь мешает зеркалу отражать свет, так и грех в человеке мешает ему видеть Бога. Надо исследовать самого себя и очиститься. Всем тем, кто подвержены грехам и порокам, Бог не является». Если же Автолик попросит показать ему образ Бога, то надо знать, что «образ Божий неизречен, несказанен и не м. б. видим плотскими очами. Слава Его неприемлема, величие непостижимо, высота превосходит ум, сила несравнима, мудрость не уподобляема, благость неподражаема, великолепие необъяснимо»<sup>306</sup>. «Как в человеке душа невидима, но познается через движение тела, так и Бог невидим для зрения человеческого, но видится и познается из Его промысления и дел»<sup>307</sup>.

Эта фраза «покажи мне твоего человека и я тебе покажу моего Бога» вовсе не есть только ловкий риторический прием, диалектическая увертка полемиста. В ней кроется очень глубокая мысль, из которой можно сделать два вывода. 1. Прежде всего, как непостижим Бог и несказанны все Его свойства, таинственно Его бытие, так и сам человек загадочен и таинствен. Не так то легко показать человека, не так то просто вникнуть в эту тайну. Человек навсегда останется непонятной криптограммой, недоведомым иероглифом. Кто сможет прочесть его и разгадать? 2. Но, вместе с тем, не значит ли этот ответ Феофила и другое? Не говорит ли он прикровенно о самом происхождении человека, его божественном корне, его вечном Прообразе? Если исцелить душевное зрение, то человек может подняться до высот боговедения. Если показать человека, значит, и приблизиться к созерцанию Бога, если познать человека, значит, познать и Бога, если углубление в тайны антропологии, значит и постижение каких то тайн теологии и теософии, то не сказано ли этим что то очень большое, очень возвышенное о человеке... Не думает ли христианский апологет тоже, что несколько позже скажет Плотин, что «во всем человеке я вижу некий божественный облик»?<sup>308</sup>.

## Тертуллиан

Тертуллиан не повлиял на восточную религиозную мысль. Он и не мог оставить значительного следа в византийском богословии в главном по двум причинам: 1. монтеизм второго периода его жизни навсегда окрасил его богословие в чуждые церковному сознанию цвета и 2. он писал по-латыни, на языке очень скоро переставшим быть Византии доступным. Кроме того, следует заметить, что из четырех антропологических трактатов его «De censu animae», «De testimonio animae», «De anima» и «De resurrectione carnis» только три последних сохранились.

Антропологические воззрения этого христианского писателя будут поэтому разобраны поверхностно, чтобы только ими оттенить общую линию развития церковной мысли. В главном Тертуллиан искал и дал ответ на следующие вопросы психологии и антропологии: 1. о природе души, 2. о происхождении души и 3. о назначении человека.

1. Природа души. Исходя из повествования книги Бытия, Тертуллиан определяет душу, как дыхание Божие, «Dei flatus». Но какова природа души, точнее абсолютно-ли она духовна или



имеет, хотя бы некую оболочку. Тертуллиан отвечает не вполне ясно. Он восстает против материалистического взгляда некоторых древних философов, но и не приемлет безусловного спиритуализма Платона и Аристотеля. Он считает, что душа вообще не может входить в эти категории одушевленности и неодушевленности. Все же он не обинуется сказать, что душа есть «corpus sui generis»<sup>309</sup>. Душа имеет невидимое тело<sup>310</sup>. Не следует вообще забывать, что для Тертуллиана и «Deus corpus est». Душа имеет свой облик (habitus, effigies), границу (terminus) три измерения. Согласно авторитету Св. Писания души видимы (Откровение VI, 9; Лук. XVI:23). Это второе свидетельство Писания служило не одному Тертуллиану для подтверждения относительной телесности души. Св. [Ириней Лионский](#)<sup>311</sup>, а за ним св. Григорий Нисский<sup>312</sup> говорили, ссылаясь на притчу о богатом и Лазаре об отличительных признаках души, как бы о каких-то отпечатках на них их телесной оболочки. Св. Григорий Нисский был, вероятно под влиянием Оригена, учившего о том же. Но мнение Тертуллиана об облике души, об ее относительной телесности и даже о трех ее измерениях навеяно древней философией, частнее Аполлодором<sup>313</sup>.

Но все это не мешает Тертуллиану утверждать простоту души по существу и ее неделимость, при множественности ее энергий<sup>314</sup>. В этом он следует за Платоном, для которого душа, «божественна, бессмертна, разумна, однообразна и неделима» в отличие от тела «человеческого, смертного, неразумного, многообразного и делимого»<sup>315</sup>. Однообразие это философ понимает, как «в себе и по себе»<sup>316</sup>. «Божественное чисто и однообразно»<sup>317</sup>.

2. Происхождение души. В этом вопросе Тертуллиан единственный из христианских писателей, кто стал на точку зрения традиционизма<sup>318</sup>. Он отвергает «баснословие Платона» о предсуществовании души, столь легко воспринятое Оригеном. Мнение о том, что душа творится только в самый момент рождения, отвергается Тертуллианом ссылками на примеры из Св. Писания: Иеремия 1, 5, близнецы во чреве Ревекки, Иоанн Предтеча во чреве Елисаветы и Сам Спаситель во чреве Богородицы. Душа, ее изменения и развитие связано с ростом тела.

3. Назначение человека. Смерть есть последствие греха. Судьбу человека по смерти Тертуллиан понимает отлично от языческой философии. В ад сходят не некоторые души, а все без различия<sup>319</sup>. Христос Спаситель сошел в «преисподняя земли», чтобы проповедать «находящимся в темнице душам». Тертуллиан применял к аду слова [Матф. V:26](#) о темнице, из которой душа не выйдет, пока не воздаст последнего кодранта. Из этого католические исследователи хотят сделать такой вывод, что Тертуллиан уже учил о чистилище, не употребляя, впрочем, самого выражения<sup>320</sup>.

Тертуллиан часто говорил о воскресении плоти и написал специальный трактат под этим заглавием. Он ищет доказательства воскресению и в достоинстве плоти, и в божественном всемогуществе, и в примерах из жизни природы, и в требованиях, проистекающих из божественного правосудия. В трактате «О воскресении плоти» он объясняет, что текст ап. Павла ([1 Кор. XV:50](#)) «яко плоть и кровь царствия Божия наследить не могут», надо понимать не в смысле состава человека, из плоти и крови, противоположных душе, а в смысле тяготения его к земным привычкам и наклонностям греха.

Он учит не об уничтожении (perditio) тела, а об его изменении (demutatio) о преобразении сущности, а не об истреблении<sup>321</sup>. «Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая, и во всей своей целостности... Душа имеет своих ближних, свое убранство, свою прислугу: это плоть. Стало быть, плоть будет сопровождать душу, как молочная ее сестра"... <sup>322</sup>. «Плоть есть невеста, или, точнее, супруга, сопряженная кровию с Иисусом Христом... О, душа, — заканчивает Тертуллиан, — не завидуй плоти. Нет ближнего которого бы ты должна была более любить после Господа»<sup>323</sup>. Так писал Тертуллиан, будучи, впрочем в то время уже на половину

## Св. Иринея Лионский

Среди писателей своей эпохи влияние св. Иринея особенно велико, т. к. он делает значительные шаги вперед по сравнению с до него бывшими апологетами. В учении об обожении человека он является непосредственным предвозвестником Афанасия Великого. Прежде всего, следует обратиться к его терминологии. Все люди, по своей природе (*sekundum naturam*) сыны Божий, так как сотворены Богом, но по послушанию и вере не все, а только те, кто верят в Бога и творят Его волю. Остальные же суть сыны диавола<sup>324</sup>, Природа (*natura*) для него иногда значит то же, что и *substantia*<sup>325</sup>, «*Substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio*, соединение души и тела<sup>326</sup>. Иногда субстанция или природа противопоставляется правде, праведности (*justitia*)<sup>327</sup>, Бог же выше, лучше, совершеннее, чем природа<sup>328</sup>.

Творение человека представляется св. Иринеем в рамках библейского повествования. От себя он делает некоторые дополнения, незначительные по существу. Так, «первозданный» (*protoplastus*) Адам имел субстанцию из земли твердой и еще девственной, которую Бог не оросил еще дождем, а человек не подверг обработке, а потому и Само Слово восстановило в Себе Адама из Марии еще девственной»<sup>329</sup>. Ева создается во время сна Адамова, какового сна еще не было тогда в раю<sup>330</sup>.

Душа. В этом вопросе св. Иринею приходится иметь перед собою гностические построения. Еретики учти о том, что не все люди одинаковы по своему происхождению и содержанию, но что род человеческий делится на людей, плотских, душевных и духовных<sup>331</sup>. Св. Иринея определенно учит о том, что такого различия не существует, что души всех людей одинаковы, что душа одухотворяет, оживляет и движет тело. Тело — это орудие, инструмент; душа — мастер, художник, действующий этим орудием. Душа есть жизненное начало в человеке. О времени творения души он не высказывается ясно в пользу креационизма, точнее, вообще этого вопроса не касается, впрочем, решительно отвергает метемпсихозу и тем отрицает предсуществование душ.

В вопросе о составе человека лионский святитель, как и все писатели древности, страдает неточностями. В одном случае св. Иринея различает душу от духа, говоря: «душа и дух» (*anima et spiritus*) могут быть частью человека, но они не суть сами человек»<sup>332</sup>. Совершенный человек есть смешение и соединение души, приемлющей Духа Отца с этой плотью, которая создана по образу Божию». Но из дальнейшего развития этой мысли становится ясным, что одна плоть не есть совершенный человек, а только тело души, т. е. часть человека; также и одна только душа не есть совершенный человек а только душа, часть человека; и Дух не есть человек, т. к. он называется духом, а не человеком. Только соединение этих трех составляет совершенного человека. Дух сам по себе, отделенный от человека, это вовсе не духовный человек (гностиков), а только дух человека или Дух Божий. Но и без духа человек не совершен, а только, по слову апостола, плотской человек<sup>333</sup>. Тело человека, как говорит апостол, есть храм Св. Духа. В человеке три начала: спасающий и образующий дух (*salvante et figurante spiritus*), соединенное и образованное тело и посредствующая душа, могущая следовать или за Духом ввысь, или же за плотью вниз<sup>334</sup>. Так. обр., под духом следует понимать не составную часть человеческого естества, а Божественный Дух, или, точнее, благодать Св. Духа, исходящую от Него энергию<sup>335</sup>.

Сама по себе душа духовна и бесплотна, если ее сравнивать со смертным телом<sup>336</sup>. Но вместе с тем св. Иринея как будто бы считает эту бесплотность относительной, вроде как бы совместимой с понятием об эфирной оболочке души. Он разделил в этом отношении мнение,

довольно распространенное в его время среди христианских писателей (Татиан, Тертуллиан, Ориген, а впоследствии св. Григорий Нисский) и навеянное языческой философией. Душа, говорит он, имеет форму, образ (*figura*); она принимает образ тела, как и вода, влитая в сосуд, приобретает форму этого сосуда<sup>337</sup>. В литературе остается спорным вопрос о степени материалистического воззрения Иринейя о душе. Одни ученые ему такой подход приписывают другие решительно отвергают<sup>338</sup>.

Душа, согласно учению св. Иринейя, сохраняет этот облик и отличительные черты носимого ею тела и после смерти. После разлучения души от тела на душе остаются некие отпечатки ее тела. Это явствует из притчи о богатом и Лазаре, по которой души узнали одна другую по каким то признакам<sup>339</sup>.

**Образ и подобие Божие.** В этом вопросе св. Ириней особенно интересен, хотя часто и сбивчив. Иногда образ и подобие суть для него синонимы<sup>340</sup>, как и у Татиана Ассирийца<sup>341</sup>. Неоднократно говорится только об образе<sup>342</sup> или об одном только подобии<sup>343</sup>. Иногда под образом подразумевается то, что заложено в природе, в смешении (**in plasmate**), тогда как под подобием то, что получается от Духа<sup>344</sup>. Латинский перевод Миня означает понятие подобия словом «**similitude**» тогда как в сохранившихся греческих фрагментах «Против ересей» стоит не ὁμοίωσις, ὁμοίωτης, т. е. уподобление в более широком смысле этого слова.

Образ Божий заключается в теле человека, подобие же дается от Духа. Одно из мест «Доказательства апостольской проповеди» (глава 22) поясняет эту мысль, как будто бы противоречащую понятию об абсолютной духовности Бога. Там св. Ириней говорит так: «Образ Божий — это Сын, по подобию Которого создан человек. И потому то Сын и появился в последние времена, чтобы показать, что Его образ похож на Него». Это очень важное в богословском отношении прозрение. Здесь можно допустить влияние Филона, который писал: «Среди земных вещей ничто так не священо и так не похоже на Бога, как человек, ибо он есть великолепный отпечаток великолепного образа, изваянного по образу идеального Первообраза»<sup>345</sup>. Как бы то ни было, но для св. Иринейя «быть по образу Божию» значит быть по образу Сына воплощенного, или иными словами, что тело человеческое создано по образу идеального тела Слова, воплощенного от вечности в божественном плане и божественной Премудрости, что, впрочем, вполне соответствует слову Апостола о «чистом Агнце, предназначенном еще прежде создания мира» (1 Петра I:20).

Относительно райского состояния первых людей, их невинности, нетленности и бессмертия св. Ириней следует точно библейскому повествованию и не вносит особенно интересных мыслей от себя. Он любит говорить о детском состоянии Адама, о том, что Адам был создан ребенком и ему надлежало вырасти<sup>346</sup>. В этом он, вероятно, повторяет св. Феофила Антиохийского<sup>347</sup>. Точно также и о грехопадении Ириней не дополняет библейского рассказа особыми подробностями, хотя неоднократно говорит об этом, равно как и о последствиях греха. С Адама начинаются все последствия первородного греха, переходящие в потомство, а именно: смертность<sup>348</sup>, похоть<sup>349</sup>, неведение Бога<sup>350</sup>, страдание<sup>351</sup>. «Кожанные ризы», в которые Бог облек прародителей после греха, не приобретают еще у Иринейя аллегорического значения плотской оболочки, как у некоторых позднейших писателей.

**Восстановление падшего человека** вполне возможно, т. к. в грехопадении Адам не окончательно погиб<sup>352</sup>. В искупительном подвиге Спасителя спасаются не только люди вообще, потомки Адама, но и сам Адам<sup>353</sup>.

Христология св. Иринейя и его учение об искуплении очень важны для эпохи и для развития христианской мысли вообще. Им сказано очень много. Прежде всего, ему приходилось и в этом вопросе, как и во всем богословии иметь перед собою системы гностических лжеучений. Одни

из них (евиониты, Керинф, Карпократ) отрицали божественность Христа; другие же (докеты, Валентин, Василид, Саторнил, Маркион и офиты) отрицали действительность вочеловечения Спасителя и свои дуалистические системы окрашивали в общем докетическим оттенком. Для Ириней реальность воплощения есть основа христологии, и она подтверждается, как евангельскими ссылками на родословие Христа, на пролог Иоанна, на учение ап. Павла, так и ветхозаветными пророчествами об отдельных моментах и подробностях явления Христа во плоти<sup>354</sup>. В истинности вочеловечения Слова содержится догмат искупления и вся евхаристическая жизнь церкви. «Если Господь не искупил нас Своею кровию, то и евхаристическая Чаша не есть приобщение Его крови, и Хлеб, который мы преломляем не есть Его Тело»<sup>355</sup>. В вопросе о воплощении и искуплении св. Ириней занимает важное место, ибо до него никто так подробно не говорил на эту тему, и взгляд его интересен для историка догмы. F. Verriet считает, что, если у греческих отцов в вопросе искупления ударение ставится по преимуществу на моменте воплощения Слова, на вочеловечении Бога, а Крест и смерть несколько затенены, тогда как у латинян оттеняются, гл. образом, искупительные страдания, то Ириней гармонически сочетает в своем богословии оба момента<sup>356</sup>.

Воплощение Слова совершилось ради нас<sup>357</sup>, ради спасения всех нас<sup>358</sup>, для оживления рода человеческого,<sup>359</sup> для прощения грехов<sup>360</sup>, для освобождения от власти диавола<sup>361</sup>, для спасения<sup>362</sup>. И в этом смысле богословская заслуга св. Ириней состоит, гл. обр., в том, что он первый из христианских писателей ясно высказал мысль об обожении человека. Эту мысль и до него можно было угадать в христианской письменности, но обычно считается, что это заслуга св. Афанасия Великого, но классическая формула последнего «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился», была, в сущности, только более четкой формулировкой мысли, уже принадлежавшей св. Ириней. В этом св. Ириней, несмотря на всю свою жизнь на Западе, преимущественно греческий, восточный отец Церкви. Он распространяет в Галлии в свое время чисто эллинские воззрения на антропологию и христологию.

Вот несколько примеров его выражений. «Каким образом мог бы человек приблизиться к Богу, если бы Бог не приблизился к человеку»<sup>363</sup>. «Бог нисходит на землю, чтобы собрать нас в лоно Отца»<sup>364</sup>. «Слово вочеловечивается в последние времена, чтобы соединить конец с началом, т. е. человека с Богом»<sup>365</sup>. «Сын Божий становится сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим»<sup>366</sup>. Или еще несколько более пространно объясняет он свою мысль: «Слово Божие сделалось человеком и Тот, Кто есть Сын Божий, стал сыном человеческим, соединенный со Словом Божиим, чтобы человек получил усыновление и стал сыном Божиим. Ибо иным способом мы не могли бы получить нетление и бессмертие, как через соединение с нетлением и бессмертием, если бы нетление и бессмертие не сделались предварительно тем, что мы есмы, чтобы то, что было тленно, поглотилось нетлением, а то, что было смертно, поглотилось бессмертием, чтобы мы получили усыновление»<sup>367</sup>. Или наконец, еще более определенно: «Слово Божие вследствие безмерной Своей любви стало тем, что мы есмы, чтобы нас сделать тем, что Оно Само есть»<sup>368</sup>. Так, обр., человечество Христа, как справедливо замечает Буссэ, не есть для Ириней что то, что мимоходом воспринято и снова отложено, но оно имеет вечную ценность<sup>369</sup>.

Особенно интересно в этой связи учение Ириней о «рекапитуляции всего» ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα. Заимствованное из [Ефес. I:10](#), это слово имеет несколько значений. У древних оно малоупотребительно и означает или «возглавление» или же «разделение на главы». У Семидесяти оно встречается однажды в смысле «окончания» (псал. 71, 20: «окончание молитв Давида»). Также и у псевдо-Варнавы V, 11: «положил конец грехам». У Ириней оно означает или «повторение» (III, 21, 10; V, 22, 1; IV, 38, 1; V, 1, 2) или «возглавление»,



«рекапитуляция» (V, 29, 2). У Ипполита («Refut. omn. haer.» VI, 16, 4) и в Апост. Постановлении I, 1, 4 ему придано значение «утверждения»<sup>370</sup>.

Для св. Иринея Христос возвращает человека к первоначальному состоянию<sup>371</sup>. Иногда он говорит вместо «recapitulans» - «restaurans»<sup>372</sup> или «reintegrans»<sup>373</sup>, что, конечно, имеет тот же смысл. Искупительная миссия Сына Божия имеет своей целью вернуть человечество к тому идеальному состоянию, которое оно имело в вечном плане Божией Премудрости. Важно, что рекапитуляция совершается для всего человечества. Во Христе содержится все новое человечество, Он — Новый Адам. «Сын Божий воплотился и вочеловечился и в Себе восстановил длинный ряд людей, «longam hominum expositionem in seipso recapitulavit», даровал спасение всем нам вкупе»<sup>374</sup>. Можно прямо говорить, что в искуплении имело место восстановление первоначальной сущности человека, его небесного, вечного замысла, того, что Буэссэ назвал «Mensch an Sich»<sup>375</sup>.

Эту доктрину св. Иринея A. d'Alès, рассматривая с трех сторон, характеризует, как «драму с тремя действующими лицами». 1. Применительно к делу Христову «рекапитуляция является воссозданием человечества в первоначальном божественном плане, а Христос есть Искупитель; 2. в отношении к человечеству это восстановление богоподобия; протестуя против Татиана Ассирийца, Ириней настаивает решительным образом на совершенном восстановлении первого человека; следуя этой мысли, — думает d'Alès, — Иринею надлежало бы прийти к всеобщему апокатастасису, чего он, однако, не сделал: 3. в отношении к диаволу Ириней противопоставляет одну рекапитуляцию другой. Сатана заключает в себе всю апостасию, антихрист, со своей стороны, также заключает в себе всю апостасию, а Христос должен поэтому быть совершенный антитезой делу диавола»<sup>376</sup>.

Оставляем в стороне трудный и для темы антропологической не имеющий прямого касательства вопрос о том, в чем именно состояло искупление, как понимать самое слово «выкуп» и т. д. Это относится больше к другим областям догматики. Напомянем здесь только то, что искупление не состояло в одном воплощении, но содержало в себе и страдания<sup>377</sup>. Как важны страдания Христовы в деле искупления рода человеческого, так важны страдания и подвиг в деле усвоения каждым из нас плодов этого искупления<sup>378</sup>. Вопрос жертвы необходимо входит в тему догмата искупления.

Во Христе человек восстанавливает для себя то, что потеряно им в Адаме, т. е. быть по образу и подобию Божию<sup>379</sup>. И, говоря об усвоении человеком искупительных плодов, св. Ириней высказывает очень ценную для восточной мысли идею стяжания совершенным христианином благодати Св. Духа. Он любит развивать мысль ап. Павла о том, что тела наши суть храмы Св. Духа. Выше было указано, что полный, совершенный человек это тот, кто усвоил Духа Святого. «Через изливание Духа человек стал духовным, и таковой именно человек и есть образ и подобие Божие. Но если в человеке Дух отсутствует в его душе, то такой человек несовершен, ибо он не обладает подобием в духе»<sup>380</sup>. Дух подает как бы духовную природу, ему родственную. «От Духа мы получаем образ и надписание Отца и Сына»<sup>381</sup>.

Эти два пункта учения св. Иринея, — ясно выраженное сознание «обожения» человека и мысль о стяжании Св. Духа, представляют значительные заслуги его, как богослова и мистика. Вся восточная мистическая линия пойдет именно этим путем. У лионского епископа находим выражения, которые могли бы занять почетное место в творениях любого мистического писателя. «Как созерцающие свет, суть внутри света и причащаются его сияния, так и созерцающие Бога внутрь Бога суть и причащаются Его сияния»<sup>382</sup>. «Люди должны созерцать Бога, чтобы через созерцание стать бессмертными и жить, тяготая к Богу»<sup>383</sup>. Читая св. Иринея, нельзя не признать мистической традиции св. евангелиста Иоанна. Мистика этого последнего,

— думает Bousset — ему, во всяком случае, ближе, чем мистика ап. Павла.<sup>384</sup>

Небесполезно, заканчивая обзор писателей апологетов, подвести итоги их богословствования о человеке. Вкратце результаты сводятся к следующему.

1. Все апологеты обратили особое внимание на тему о воскресении, но не в одинаковой мере ее разработали. Ряд писателей (Иустин, Татиан, Феофил) развивали мысль о том, что бессмертие человека не абсолютно, не принадлежит ему по самой сущности человеческой, но обусловлено волею Божией. Человек может и не быть бессмертен. Афинагор первый написал трактат о воскресении, если не считать сомнительного по своей подлинности произведения св. Иустина Философа на ту же тему.

2. Некоторые апологеты (Татиан, св. Ириней) не мало говорили о Св. Духе, Его значении для вечной жизни, необходимости стяжания Его, и тем определяли путь восточной аскетики и мистики.

3. Вопрос об образе и подобии Божиим мало возбуждал интереса к себе. Один только св. Ириней высказал по этому вопросу свои идеи, но зато чрезвычайно глубокие.

4. Тот же св. Ириней сделал большой шаг вперед своим учением о рекапитуляции и обожении человека. Он в этом вопросе явился предтечей св. Афанасия Александрийского с его классической формулой об обожении.

5. Нельзя не указать на слабые стороны писателей этого времени. Прежде всего, это неясность и сбивчивость их выражений, как у св. Иустина Философа, так и у позднейших, вплоть до св. Иринейя. Также нельзя не приписать им в минус их взгляда на душу, на некую ее вещественность. Это придает несколько материалистический оттенок их психологии. Татиана Ассирийца это приводит к прямому признанию сложности души.

## АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Переходя от богословия апологетов к писателям и учителям александрийской школы, исследователь, прежде всего, должен остановить свое внимание на философских прозрениях и домыслах Филона Александрийского. [Судьба](#) его и влияние на христианскую богословскую мысль III-IV в. в. заслуживают специального изучения. Богословские системы св. Климента Александрийского, Оригена, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского отразили на себе мысли александрийского философа. Его след очень сильно заметен и в изучаемом вопросе науки о человеке.

Сам по себе он сочетал иудаистскую философию с системами Платона и стоиков. Со своей стороны, он повлиял на Плотина, а через него, или, м. б., и непосредственно, и на христианскую мысль. Но между ним и Плотиним, как справедливо замечает исследователь, есть и глубокое различие, а именно: Филон основывается на аллегорических, чтобы не сказать фантастических толкованиях священных книг своего народа, тогда как Плотин, наоборот, выводит свою теорию экстаза из философских принципов. Но что всего характернее, это то, что греческий интеллектуализм и натурализм у Филона в значительной степени преодолен; если для Плотина созерцание было доступно одним человеческим силам, то для Филона это происходит только, благодаря действию Бога на душу. Откровение есть благодать Божия<sup>385</sup>.

По общей разносторонности своих знаний и глубоким библейским интересам с фантастическим уклоном в экзегезе он очень близок к последующему Оригену; по своей мистической чуткости в богословии ему будет сродни св. Григорий Нисский; по знанию греческой философии и большому к ней уважению к нему приближается Климент.

Не следует, разумеется, переоценивать и чрезмерно расширять пределы влияния Филона на христианство. Если когда то отрицательная критика хотела видеть филоновское влияние даже



на самый источник христианского откровения и ставило в зависимость от него богословие четвертого Евангелия, то теперь совершенно уже нельзя соглашаться с чем либо подобным. Оставляя в стороне все давно уже известные аргументы против этого влияния, и отлично сознавая все различие между Логосом Филона и Логосом возлюбленного ученика Христова, следует только подумать об идее вочеловечения Логоса. Основное для христианского богословия и исходное для учения о спасении человека «Слово плоть бысть» совершенно не находит себе места в системе александрийского платонизирующего иудея. Как правильно замечает Lagrange, Филон не знал бы, что ему делать с этой плотью Слова, для него, Филона, причиной и началом греха<sup>386</sup>. Христианство, конечно, не родилось из Филона, но Филон, не повлияв нисколько на Евангелиста, наложил все же свой неизгладимый отпечаток на христианское богословие Александрии.

Посмотрим вкратце в чем именно состоит учение Филона о человеке, насколько оно зависит от эллинской философии, и из дальнейшего изложения обнаружится, насколько оно повлияло на развитие святоотеческой антропологии.

Прежде всего, Филон, исходя из платонизма, вводит понятие идеального человека. Он отчетливо различает реально существующего, сотворенного человека, от его прообраза, от идеи о человеке; иными словами «родового человека» от «небесного»<sup>387</sup>. Этот небесный создан по образу Божию, тогда как тварный, родовой — из праха. Тут именно следует подчеркнуть, что человек не есть еще самый образ Божий, но, что он только создан по этому образу, он отпечаток этого образа<sup>388</sup>. Но среди всех тварных существ ничто не м. б. выше и совершеннее человека. «Среди земных вещей, — говорит он, — ничто не священнее и не богоподобнее человека, ибо он есть великолепный отпечаток великолепной иконы, созданной по образу идеального первообраза»<sup>389</sup>. Этот взгляд на совершенство человека и его исключительную возвышенность в тварной иерархии позволяет Филону говорить и об особом назначении человека. Это все очень характерно для восточного миропонимания. Филон же дает для этого философские обоснования.

Итак, он различает эти два человека. «Сотворенный человек чувствен и причастен качеству; он составлен из души и тела; он мужчина или женщина, и смертен по природе. Человек же по образу, наоборот, есть некая идея или по роду, или по отпечатку, умопостигаем, бесплотен, ни мужчина, ни женщина, и по природе нетленен»<sup>390</sup>. Из дальнейшего изложения станет ясным насколько эта мысль отразится на антропологии св. Григория Нисского.

Этот «небесный», «истинный» человек представляет собою высший тип человека, идею о нем, соответственно другим идеям в мире умопостигаемого. Он соотносителен Логосу, как образу Божию по преимуществу и как совокупности идей в их целом.

По этому идеальному человеку создан Адам, совершенный, «прекрасный и благой», высшая ступень 'αὐτῆς рода человеческого<sup>391</sup>. Он является не только первым по порядку человеком, но в нем содержится вся полнота человечества, весь людской род.

В науке не решен вопрос о том, как создалось у Филона учение о человеке. Кто его вдохновлял? Чье влияние было преимущественным? Родилось ли оно только из греческой мысли<sup>392</sup> или оно является плодом сложной эллинистической культуры результатом скрещивания мысли греческой с синкретической иранской философией<sup>393</sup>. Но само собою разумеется, что к этим эллино-иранским корням надо не забыть присоединить и влияние иудейское, традицию библейскую<sup>394</sup>.

Несомненно, что на развитие философии Филона оказал заметное влияние стоицизм. Его пантеистическое миропонимание окрасило в значительной мере антропологию ученого александрийского иудея. Он любил говорить, что душа человека есть часть Мировой Души, или

что дух его есть частица божественной святой души<sup>395</sup>. Все его мироощущение, разделение всего в мире на одушевленное и не одушевленное, заимствованное им из того же стоицизма, повлияет впоследствии на космологию Оригена с его различением движения существ из себя и от себя в зависимости от их свойств или естества<sup>396</sup>.

Говоря о психологии Филона, надо, прежде всего, указать на крайнее несовершенство его терминологии и сбивчивость самых основных понятий. Происходит ли это от эклектизма его философских построений, или же эта сбивчивость вообще была свойственна всем древним и несколько их не смущала, но, во всяком случае, они не страдали от этой неясности формальных определений. Это унаследовано от них и большинством христианских классических писателей. Если ожесточенная борьба за троическое богословие выработала устами каппадокийцев, а потом и византийских писателей (Халкидонские отцы, Леонтий и др.), более или менее, установившуюся терминологию, то в области антропологии святоотеческая мысль не дала ясного синтеза и мало-мальски удовлетворительного аппарата формулировок и понятий. Чрезвычайно трудно, чтобы не сказать невозможно, переводить понятия того времени на современный научный психологический язык.

Прежде всего, как уже было указано выше, самое понятие души страдает большой расплывчатостью. Для Филона слово «душа» имеет смысл и 1. жизненного начала, витального принципа, какой то ступени высшей, чем растительная жизнь<sup>397</sup>, 2. и самой человеческой души, включая в нее и разумную ее часть, и, наконец, 3. разума, как высшей, господствующей способности души человека<sup>398</sup>. Это слово «ум» он подчас охотно заменяет словами «размышление», «разум» или же просто «владычествующая» часть, или способность души. Сама по себе душа безтелесна<sup>399</sup>.

Указанная неустойчивость понятий особенно заметна именно в этом вопросе о способностях души, ее, так сказ., частях. То для него душа двучастна, состоя из смертного и бессмертного, худшего и лучшего начала<sup>400</sup>; то он склоняется к стоической трихотомии: разумное — раздражительное — вожделеющее начала<sup>401</sup>. Иногда он допускает деление на пять частей<sup>402</sup>. Иногда же он различает в человеке, кроме νοῦς, еще семь других способностей: пять чувств, язык и инстинкт к размножению<sup>403</sup>.

Если Платон говорил, что смертная часть души помещается в сердце и в том, что называется грудною клеткою<sup>404</sup>, то и Филон полагает, что каждая часть души имеет свое седалище: голову, грудь или же чрево<sup>405</sup>. Но, вероятно, под влиянием Стои он приурочивает седалище духа в голове, тогда как раздражительную часть помещает в груди, как солдата, заковывая ее в панцырь<sup>406</sup>. Душа заключается в теле, как бы в темнице<sup>407</sup>.

Под душею, как было выше сказано, Филон понимает то жизненное начало, т. е. то, что в Библии (Левит XVII, 11) соединяется с кровью, то разумную духовную сущность, нечто огненное, горячее, πνεῦμα, Он ее отождествляет с νοῦς, умом и видит в нем неотделимую часть Божественного Духа. Это — отблеск, частица, отпечаток Божественного Разума<sup>408</sup>.

В этом уме или духе он ищет и образ и подобие Творца<sup>409</sup>, но никак не в теле, которое не богоподобно. Природы своего Первообраза, т. е. самой сущности Бога человек не может охватить, но он стремится к Нему и поднимается<sup>410</sup>. Хотя грех и вошел глубоко в природу человека, и даже больше того, Филон любит говорить, что грех соестественен человеку<sup>411</sup>, все же он развивает и свое учение о спасении падшего человека. Это есть как бы второе рождение человека, божественное, духовное, ведущее к обожению души<sup>412</sup>. «Обоженная душа», понятие совершенно ясное с бесспорным значением для Филона. Примером такого усовершенствованного человека должен быть признан Моисей, и в его восхождении на гору

Филон видит экстатическое угасание человеческого света и воспламенение божественного<sup>413</sup>. Посмертное состояние души он понимает, как неизменяемость души<sup>414</sup>, она не может исчезнуть и в обожении своем соединяется с Творцом. «Истинный Бог один, но многочисленны те, кто называются богами по пользованию этим обожением<sup>415</sup>.

Неясно, насколько пантеистические влияния отразились на этом понимании обожения. Что это: индивидуальное причастие Божественному Духу или безграничное слияние с Ним? Любопытно и другое, как указывает Gross, обожение есть продукт познания Бога, и как таковое оно интеллектуально, но вместе с тем оно и иррационально, ибо созерцание происходит вне разума, или лучше сказать, оно сверхразумно<sup>416</sup>.

## Климент Александрийский

В своих попытках евангельски просветить философию и реабилитировать гнозис перед строгим судом христианского вероучения Климент Александрийский не дал цельного учения о человеке. Да это и не входило в его планы. Если он и говорил о человеке, то, как моралист, он больше проповедывал человеку, чем учил и исследовал, что есть человек. Чрезвычайно трудно разобраться в его антропологических воззрениях. В терминологии он сбивчив, как и все его современники. Во многом он следует за Филоном. Но и другие философы древности, которых он отлично знал, отразились на его взглядах. Нельзя забывать и опыта эллинистических мистерий, причастником которых он несомненно был до своего обращения к христианству. Хотя его взгляды на человека и не имеют самостоятельной ценности, все же нельзя пройти мимо него, чтобы восполнить картину исторического развития мысли в александрийский период христианского богословия.

Человек есть творение Божие, и создан Им для бессмертия<sup>417</sup>. Следов предсуществования душ, повидимому, найти нельзя. Его противление ложному гнозису решительно отвергает всякое учение об эманации души человека из Божией сущности и об ее единосущности с Ним. От нисших существ, животных человек отличается тем, что жизнью своею управляет посредством разума на пути закона. В этом и состоит добродетель, чтобы следовать закону<sup>418</sup>. Красота души в добродетели, а красота тела в том, чтобы стать бессмертным. Это воззрение характерно по своему морализму, хотя из дальнейшего станет ясным, что Климент этим не суживает делание христианина. Он понимает христианство очень духовно и мистически, а не только моралистически. Ему мы обязаны несколькими прекрасными словами об обожении и высоком назначении человека.

Самое трудное у Климента Александрийского, как, впрочем, и у многих древних учителей, это разобраться в его терминологии. Определенно ясного учения о теле, душе, духе, разуме вывести из его писаний решительно невозможно. По своим выражениям он во многом зависит от стоиков, хотя нельзя не заметить и сильного влияния Платона<sup>419</sup>. Бесспорно, что он отличает в человеке тело, душу и дух<sup>420</sup>, хотя в тех же «Строматах» он определяет человека дихотомически, как «составленного из разумного начала и неразумного, т. е. из души и тела»<sup>421</sup>. Это же подтверждается им и тогда, когда он говорит, что смерть есть отделение души от тела<sup>422</sup>. Но из этого совсем не ясно содержание каждого из этих понятий. Значит ли слово «душа» витальный принцип, находящийся в крови? Или он охватывает всю природу человека и, не будучи ни телом, тяготеющим к страстям, ни чистым духом, стремящимся к Богу, он занимает какое то промежуточное положение? Что есть дух? Благодать Святого Духа, или разум, как это мы видели у Филона? Он говорит о господствующем и подчиненном духах в человеке. Терминология остается неясной и становится еще более сбивчивой от того, что

Климент не ограничивается одними этими понятиями. Классическим по своей запутанности м. б. признан следующий отрывок:

«Десятерица также находится в человеке: она состоит из пяти чувств, дара слова и способности к размножению. Как восьмое надо признать дух или дыхание, полученное им при создании; девятым является господствующая часть души, и, наконец, десятой та отличительная особенность, которая, благодаря вере, приходит от Св. Духа. Опять таки и закон повелевает десяти частям в человеке: зрению, слуху, обонянию, вкусу, осязанию и парным органам, служащим чувствам, рукам и ногам; таков человек, созданный Творцом (человек органический). К тому же в человека введена душа и, прежде всего, ее господствующая часть, благодаря которой мы рассуждаем, и которая произошла не от семени и без него... Разумное и господствующее является началом всего состава одушевленного человека; но и неразумное начало также одушевлено и является частью этого соединения. Надо вспомнить и плотской инстинкт (буквально: «плотский дух» то πνεῦμα σαρκικόν), необычайно подвижный, действующий в чувствах и в других частях тела и, благодаря телу проявляющийся в страстях; этот инстинкт получил жизненную силу, охватывающую и способность питания, и роста, и всякого движения вообще. Что касается господствующей части, она проявляется в способности избирать (т. е. свободная воля) и, благодаря ей, человек исследует, учит, познает. Все, однако, относится и подчиняется этой господствующей части, и это благодаря ей человек живет, и живет именно так. Благодаря же телесному духу человек чувствует, желает, наслаждается, гневается, питается и растет»<sup>423</sup>.

В этом отрывке явно влияние и Филона, и стоиков. Нельзя не согласиться с исследователем в невозможности разобраться в подобной мешанине понятий (*tel pêle-mêle d'idées*)<sup>424</sup>. Ясно одно: в человеке отлично материальное тело от невещественной души. Дальнейшие психологические уточнения приводят к неясностям. Неясно даже учение о природе души; по-видимому, и ее невещественность м. б. признана только относительной<sup>425</sup>.

Климент неоднократно говорил и об образе и подобии Божию в первозданном человеке. Его он видит, как кажется, в разуме; точнее, разум есть отображение образа Божия, т. е. Логоса, Человека бесстрастного<sup>426</sup>. В этом, как мы знаем, видны следы Филона. Климент отличает в Адаме образ от подобия. «Образ дан человеку, говорится в 22 главе II книги «Стромат», от начала, тогда как подобие будет им приобретено впоследствии через усовершенствование»<sup>427</sup>. Из этого, однако, не следует, что Адаму чего то не доставало для полноты его существа. То, что подобие не есть какая то данность в Адаме, а только возможность становления, нисколько не умаляет его цельности. В грехе человек утрачивает эту возможность, это уподобление, но образ Божий в нем не гаснет. Характерно то, что Климент видит первородный грех в том, что «наши прародители отделились деторождению раньше, чем бы они были должны это сделать»<sup>428</sup>. Человек, свободный в своем совершенстве, оказался связан грехом<sup>429</sup>. Последствием этого была смертность человека<sup>430</sup>.

История человечества этим, однако, не заканчивается. Центральной точкой ее является для Климента воплощение Слова<sup>431</sup>, центральной потому, что оно есть заветное дело спасения, подготовлявшегося в Ветхом Завете, и продолжающееся в Новом, в котором воплощенное Слово Божие охватило в себе все человечество<sup>432</sup>. Для него открывается новая возможность, безграничная по своему устремлению к обожению.

Важно отметить, что, если идея обожения была уже до Климента высказана св. Иринеем в Галлии, но высказана в несколько более общих выражениях, то Клименту принадлежит первенство в употреблении самого термина «обо́жение», точнее: «обоготворение» (θεοποίησις)<sup>433</sup>. Вот и несколько текстов, говорящих об этом: «Человек становится богообразным и в душе



похожем на Бога»<sup>434</sup>. «Человек становится в некотором роде Богом»<sup>435</sup>. «Он становится, поскольку это возможно, третьим образом Божиим»<sup>436</sup>. Надо вспомнить, что как и Филон, Климент учил, что человек есть образ образа Божия, ответ Слова, Его отпечаток. «Слово Божие стало человеком, чтобы ты научился от человека, как человек может стать Богом»<sup>437</sup>. «Слово обоживает человека Своим небесным учением»<sup>438</sup>. В двух последних отрывках несколько подчеркнут известный интеллектуализм, характерный для Александрии и для самого Климента, философа и ученого.

Это обожение начинается уже на земле в процессе обращения язычника к вере, а потом верующего в гностика, т. е. совершенного христианина<sup>439</sup>. Напоминаем, что слово «гностик» у Климента имеет отнюдь не ересиологическое значение, а показывает совершенного мистика, достигшего известной высоты. Его гностик соответствует в известном смысле «спудэю» Плотина.

Но было бы ошибочным суживать это духовное возрастание познавательными этапами или ступенями морального очищения. Обожение у Климента надо понимать гораздо более реалистически и духовно. И хотя гностик посвящается уже в этой жизни в таинственные «блаженные созерцания лицом к лицу»<sup>440</sup>, но действительное обожение есть плод благодатного действия Божия. Тут то и достигается, недостигнутое Адамом, уподобление Богу. Адам спасается воплощением Слова<sup>441</sup>. Гностик достигает у Климента своей вершины в бесстрастии<sup>442</sup>.

Есть ли это предел? Каково значение слова «обожение» у Климента? Можно ли понимать его реалистически, или это только метафора?

1. Процесс духовного возрастания «гностика» к совершенному познанию, и его благодатные мистические озарения еще в этой земной жизни не составляют предела обожения по учению Климента.

Он учит о посмертной судьбе человека. Если язычники и неверующие уже осуждены на вечную муку<sup>443</sup>, то христианину, т. е. гностик уготовано особое блаженное состояние. «Гнозис ведет нас к нашей бесконечной и совершенной цели, научая нас жизни, которая нам уготована с богами и по Богу... Мы станем чистыми сердцем по благодати Господа, и нас ожидает восстановление (апокатастасис) для вечного созерцания лицом к лицу... Мы будем называться богами и станем в ряду других богов»<sup>444</sup>. Отсюда надо сделать вывод, что «обожение» в его совершенном облике не есть только ступень земного подвига очищения, но блаженное состояние в загробной жизни человека.

2. Это слово «обожение» никак не м. б. понимаемо в пантеистическом смысле, как какое то слияние с божественной субстанцией или возвращение духа, отблеска божественного Разума к его Первоисточнику, причем возвращение с безличным растворением в этом Первоисточнике. Совершенно верно замечает Фреппель, что в учении Климента об обожении не идет речь о полной ассимиляции или отождествлении человека с Богом в его субстанции или личности<sup>445</sup>. Это есть лишь участие в божественной жизни, причем, конечно, участие безусловно личное, со всей неповрежденностью персоналистического содержания человека. Если мысль Филона, что человеческая душа есть часть Мировой Души, или дух его есть частица Бога (см. об этом выше) позволяла видеть в александрийском иудее уклон к пантеизму, и в его учении подозревать такую именно окраску, то у Климента подобные подозрения отпадают. Ни стоические, ни Филоновские влияния, сколь бы они сильны ни были, не увлекли его к пантеистическому пониманию обожения, как слиянию с Божеством или признанию его единосущности с Богом, Достаточно вспомнить одну строчку из 16 гл. II книги «Стромат»: «... нельзя представить себе человека, как часть Божества, или как существо ему единосущное».

3. Но если этому, ставшему впоследствии в восточной патристике столь классическому выражению, нельзя придавать значения расширенного, пантеистического, то его нельзя также суживать и понимать только, как нравственное очищение от страстей и таким путем приближение к Богу, как Источнику добра; или, как говорит Фреппель, немного боящийся этого восточного взгляда, «обожение есть совершенное общение с Богом в мыслях и чувствах»<sup>446</sup>. Нет! утверждаем мы. Такое психологическое или моралистическое понимание идеи обожения совершенно не согласно с возвышенным взглядом на человека, на замысел Божий о нем, столь сильно развитый в Александрии, и оттуда воспринятый всею Апостольскою Церковью, ее патристикой, литургическим сознанием и аскетикою. Обожение не есть только ступень в мистическом развитии, какое то достижение в богопознании еще здесь на земле. Если обожение и не есть отождествление с Богом по субстанции или в Ипостаси, ибо оно и не может быть по существу, а только в энергиях Божиих, по благодати, то все же понимаемо оно должно быть не в переносном смысле, а совершенно онтологически, как обожение самого человека; и не только человеческой природы в Личности Господа Христа, или всего человеческого рода вообще, его нумерического единства, а именно, как возможность реального, благодатного обожествления каждого человека. Это с особою ясностью обнаружит в церковном сознании св. Афанасий, а за ним каппадокийцы. Но предварительно нам надо ознакомиться с антропологией великого александрийца — Оригена.

## Ориген

Учение Оригена о человеке связано с его учением о миропорядке. Оно представляет значительный интерес по своей смелости и глубине. В нем нет Недостатков для предлогов к осуждению Оригена в неправомыслии. Об учении его спорили уже в VI веке. Свойственная ему склонность вдаваться в логические фантазии проявилась особенно ярко именно в его антропологии. Но это то именно и представляет особый интерес, т. к. изобличает в нем самостоятельный ум, не убоившийся поставить остро и глубоко ряд проблем, закрытых до него для церковного сознания.

В антропологии и психологии Оригена «больше интересует вопрос о происхождении души и о назначении человека, чем о способностях и функциях душевной жизни»<sup>447</sup>. Экспериментальная психология в современном смысле этого слова для него неинтересна. В вопросе о составе человеческого организма и способностях души Ориген, подобно большинству церковных писателей, не имеет четкой и ясно определившейся терминологии.

В учении Оригена о душе человека много неясностей и нерешенностей, что проистекает, по мнению его исследователя, от особых свойств его ума, устремленного, прежде всего, и почти исключительно к самым темным и неразрешимым вопросам, пользующегося в истолковании текста Писания диалектическими хитростями или неудержимой фантазией. Он больше создавал в своем уме воображаемого человека, чем наблюдал реально существующего в природе<sup>448</sup>. «Человеком и жизнью человеческою он занимается только с точки зрения вопросов богословских и которым он первый стал придавать некоторую важность, тогда как нравственное учение и психология не занимают много его внимание»<sup>449</sup>. Это верно. Ориген гораздо больше богословствует, иногда фантазирует о человеке, чем морализирует о жизни человека, подобно своему старшему современнику Клименту.

В самом спорном и трудном вопросе о происхождении души, там, где Церковь не высказала ясно своего учения о том, что «non satis manifesta praedicatione distinguitur»<sup>450</sup>, Ориген решил построить свое предположение, которое, конечно, так и остается его частным богословским



мнением, его вопрошанием, а никак не догматическою нормою, как он и сам предупреждает<sup>451</sup>.

Насколько глубоко и всесторонне этому величайшему богослову представлялась тема о человеке, и что он в ней угадывал, видно из нижеследующих слов его: «Надо изучать душу, чтобы понять ее. Телесна ли она, или безтелесна; проста или сложна? Создана ли она, как думают некоторые, или она не создана? И если создана, то как? Содержалась ли она, как думают иные, в семени и передана, как и тело, или же она в совершенном уже виде приходит извне, чтобы облечься в тело, уже готовое принять ее в ложах матери? И в этом последнем случае, приходит ли она только что созданная вместе с телом, так что целью ее создания следует считать необходимость одушевления тела, или же, созданная издавна, она по какой то причине пришла принять это тело? И какова эта причина? Нужно также знать, облачается ли она в тело только однажды и, когда отлагает его, то не ищет ли его вновь? Или же по отложении тела, воспринимает его снова, и в случае, если она снова его облачает, сохраняет ли она его навсегда, или же опять бросает?»<sup>452</sup>. В ином месте эти же почти вопросы занимают любознательность великого александрийского теолога и теософа: «Надо исследовать вопрос о сущности души, ее начале и составе, ее вселении в это земное тело, о том, что относится к жизни каждой души и ее переселении отсюда... Возможно ли ей вторично войти в тело, при этом в то же ли тело, или в какое иное, и если в то же, то будет ли оно тождественно только по субстанции и различно по качествам, или же и в том и другом тождественно?» Далее им ставится вопрос о возможных переменах этого тела, о метенсоматозе, и в чем это отлично от енсоматозы, о «всеменении» души вместе с телом и т. д.<sup>453</sup>.

Нельзя не видеть огромного шага, чтобы не сказать скачка, вперед по сравнению с мыслию отцов апологетов, Иустина и Иринейя. Там слышался голос робкой и часто неуверенной защиты, начинающих христианских писателей; здесь это смелый полет богословствующего ума. Он чувствует окружающие его проблемы, он их не боится, и дерзновенно вопрошает. Нельзя не вспомнить Филона и, сравнив мысли их обоих, не догадаться: откуда этот поток вопросов у Оригена. В самом деле: «Откуда пришла душа, — спрашивает Филон, — куда она пойдет? Сколь долго будет она с нами жить вместе? Можем ли мы сказать, какова ее субстанция? Когда мы ее стяжали? До рождения? Но тогда мы сами еще не существовали. Существует ли она и после смерти? Но тогда уже не будет нас самих, которые так соединены с телом"...<sup>454</sup>. В другом месте тот же Филон спрашивает о происхождении души, не образовалась ли она путем охлаждения воздухом горячего естества духа, подобно тому, как раскаленное железо, опущенное кузнецом в воду, охлаждается и становится тверже<sup>455</sup>. Несколько ниже мы увидим, что Ориген именно так объяснял происхождение души.

Оригеном были затронуты и в большей или меньшей степени разработаны следующие вопросы антропологии.

## 1. Природа души

Душа у Оригена способна воображать и подвижна<sup>456</sup>. Душа человека разумна, чем и отличается от души животных. Эту духовность, разумность не так то, однако, легко понять. Ориген в этой области достаточно сбивчив, и как будто бы противоречит сам себе. Так, например, он определенно утверждает безтелесность, нематериальность души, когда говорит: «Если есть такие, кто называют самый ум и душу телесными, то спросим их: Каким образом наша душа приобретает верные понятия о столь сложных и утонченных предметах? Откуда сила памяти? Откуда созерцание предметов невидимых? Откуда размышление о предметах бестелесных? Каким образом телесная природа может знать науки, искусства, причины вещей?

Как может чувствовать и понимать божественные догматы, которые бестелесны?»<sup>457</sup>. Дальше он говорит, что душа может иметь некое приближение к Богу, может нечто чувствовать о природе Божества, особенно, если отделится от грубой материи».

Но рядом с этим Ориген утверждает и другое, а именно, что «только Бог существует без материальной субстанции», тогда как другие духовные субстанции не могут существовать без тела<sup>458</sup>. По-видимому, приходится признать, что бестелесность души для Оригена только относительна, как относительна и бесплотность ангелов. Душа, вероятно, обладает неким эфирным телом. Тут вспоминаются и Татиан и особенно Тертуллиан. Ученый исследователь вопроса пытается из этого сделать такой вывод: У Оригена нет ничего материалистического. Для него душа не есть тело, но у нее есть тело, от которого она не может отделиться. В этой жизни это — наша грубая плоть, в будущей, это уже будет тело эфирное. Душа по своему ангельскому происхождению приобретает тело при падении, и это тело является ее темницей. У Тертуллиана же душа так соприсродна (*connaturelle*) телу и так от него зависит в своем происхождении, что трудно защищать самую духовность ее<sup>459</sup>.

Такое заключение совершенно верно. Оригена не следует заподозреть в материалистическом понимании природы души. Тексты неясные и неудачные по своим выражениям говорят совсем о другом. Как известно, для Оригена весь настоящий миропорядок есть следствие всеобщего премирного падения духов. Упав, они облеклись в соответствующие им тела. Не изменилось только Божество Св. Троицы. Только Оно абсолютно и бесплотно. Все остальное имеет более или менее грубую телесную оболочку. В системе Оригена не может быть ни одного законченного существа, совершенно свободного от телесности<sup>460</sup>. Ведь даже звезды у него являются материальной оболочкой неких духов. Поэтому он и говорит: «в действительности разумные природы (ангелы) никогда не жили и не живут без материи. Тк. обр. совершенно справедливо приписывают одной только Св. Троице преимущество бесплатной жизни»<sup>461</sup>. Или: «только Божественной Природе, т. е. Отцу, Сыну и Св. Духу принадлежит возможность существования вне всякой материальной субстанции, и так, что никакой плотской элемент в Нее не входит»<sup>462</sup>.

Поэтому все, казалось бы, сомнительные тексты надо понимать именно в том, выше указанном смысле. Иными словами, душа есть сама по себе субстанция совершенно нематериальная, но, ниспав со своей премирной высоты, она при падении облекается в ту или иную плоть, и в своем теперешнем состоянии она не м. б. представлена без телесной оболочки. Из этого другой вывод: все материальное одушевлено, но субстанция души — духовна, а никак не материальна.

## 2. Происхождение души

Ориген в этом пункте своей системы вошел в историю христианской мысли с прочной репутацией сторонника предсуществования, преэкистенции души. Об этом говорят многие тексты<sup>463</sup>. Но, прежде, чем изложить ход его мыслей и самое учение, следует сказать, что в этом вопросе он особенно осторожен; он говорит гипотетически, указывая на то, что не существует совершенно бесспорного церковного учения о происхождении души<sup>464</sup>.

Это учение его связано со всем его миропониманием. Даже больше того, оно прямо вытекает из его теории о падении духовных существ. Как известно, Бог, по его учению сотворил в начале духовные существа, т. к. от Бога-Духа только духовное могло иметь свое происхождение. Интересно, что первоначальное состояние этих духов Ориген представляет себе совершенно равным для всех. Бог сотворил всех одинаково совершенными. «Мудрость и правда

Божия требует, чтобы дары природы и благодати распределены были всем одинаково; только свободная деятельность духов, только их собственные заслуги или преступления могли быть причиною того, что судьба их стала столь различною»<sup>465</sup>. «Бог есть первая причина разумных существ. В Боге не было ни разнообразия, ни изменения, ни невозможности. Поэтому Он должен был создать равными и подобными все существа, которые Он восхотел создать, ибо в Нем нет разности или отличия»<sup>466</sup>.

Это — особенность учения Оригена, и нельзя ее ему приписать в плюс. Он таким взглядом на творение ограничивает Бога каким то принудительным эгалитаризмом. Горшечник у него не властен над глиною. Он должен в силу Своей, так узко понятой, мудрости и правды, сделать из глины все сосуды с одинаковым назначением ( [Рим. XI:21](#)). Это вообще стоит в складе с тем характером необходимости для Бога, какой мы видим и в космологии Оригена. Несвобода Бога, Его зависимость от так или иначе понятых Оригеном свойств Бога очевидна. Он так понимает справедливость у Бога, что самое допущение мысли о возможном неравенстве духов при их создании, значило бы оскорбить правду Божию, ибо в таком случае дары Божий были бы распределены без причины и заслуги. Так. обр., для объяснения происхождения злых начал в мире и степени их зла, Ориген приходит к мысли о падении этих первоначально одинаково совершенных духов. При этом падение их не одинаково. Одни пали больше и глубже, другие меньше. Одни удержались в совершенстве и продолжали совершенствоваться, иные же ниспали из своего блаженства. Так произошла разница в степени духовности духовных существ. «Вот почему, — говорит исследователь, — явилась огромная лестница разумных существ, на высших ступенях которой стояли чины ангельские, на средних чины человеческие, а на низших демоны... Идея о первобытном равенстве всех духов, подобно яркой нити, тянется через всю философскую систему Оригена и служит причиною всех его заблуждений»<sup>467</sup>.

Так. обр., отсюда вытекает, что история мира началась с падения. У Оригена особенно чувствуется, что грех есть начало и причина истории мира и человечества. Даже в том греческом слове  $\chi\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$ , которым воспользовался Спаситель (Иоанна XVII, 24), чтобы означить творение, вместо обычного  $\lambda\omicron\iota\epsilon\acute{\omega}$ . Ориген любит подчеркнуть именно момент отпадения, низринувения. Это один из его филологических аргументов. Эта коренная порча окрасила все миропонимание великого александрийского богослова. Создав определенное число духов, Бог создает и определенное количество материи для обитания в ней этих духов<sup>468</sup>. И эта материя, которая по существу своему тоже была совершенна, падает соответственно с тем падшим духом, оболочкою которого она служит, и принимает, более или менее, грубую телесную форму. Материальная природа тоже отразила на себе падшее состояние духа. И душа живых существ есть более грубая форма, когда то совершенного духа. Дух («нус») в своем падении охлаждается от своего, когда то горящего состояния и, в результате этого охлаждения,  $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  образуется душа  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ <sup>469</sup>. Еще один примечательный филологический аргумент, заимствованный, кстати сказать, из Аристотеля, прямо<sup>470</sup> или через посредство Филона<sup>471</sup>.

Но как с одной стороны разнообразен мир духовный, так разнообразна и материя; отданная на служение падшим духам, она приняла грубые формы; в сочетании же с совершенным духом, она сама стала более одухотворенной. Таким же образом им допускается возможность нового восхождения и восстановления духа, ставшего душею<sup>472</sup>. Это, так сказ., возможность личного апокатастизиса в рамке его учения о всеобщем восстановлении.

Нельзя не заметить в этой фантастической теории о падении духов, как причине бытия душ, известной непоследовательности. Если степень огрубения плотской оболочки падшего духа измеряется глубиною его падения, то демоны должны были бы иметь более грубые тела, чем люди.

Итак из заранее созданного числа духовных начал, они одно за другими ниспосылаются на землю в эти телесные оболочки. Предсуществовавшая душа обрекается на жительство в данном теле, как в некоей темнице<sup>473</sup>. Тогда эфирное тело духа превратилось в грубую оболочку человеческой плоти. «Поскольку первоначально не каждый дух пал одинаково! глубоко, но были разные степени удаления от Бога в различных людях; то не все в одинаковой степени погрузились в душу, но одни больше, а другие меньше, и этим объясняется различие духовных способностей, с которыми человек является на свет»<sup>474</sup>. Так. обр., таланты подаются не от Творца всяческих, а суть последствия премирного падения, как предсуществующей причины. О вселении души в человеческое тело заботятся ангелы хранители их. Св. Григорий Нисский, который, как известно, в значительной мере оригенизировал, так резюмирует теорию предсуществования душ людей. «Один из живших прежде нас и занимавшийся вопросом «О началах», утверждает, что души, подобно некоему обществу, существуют сами по себе, по особым постановлениям; и там есть для них образцы порока и добродетели; и душа, пребывающая в добре, остается не испытавшею соединения с телом; но, если она уклонится от общения с добром, и поползнется к здешней жизни, то в таком случае будет соединена с телом<sup>475</sup> 1). Иными словами, возможность земного бытия, личной жизни и истории обусловлена премирным злом. Но т. к. не исключена возможность восстановления падшего, то эта земная жизнь является местом возможного исправления<sup>476</sup>, как бы неким чистилищем.

Свой домысел о предсуществовании души Ориген старался подкрепить ссылками на авторитет Св. Писания. Он прибегает для этого, — предоставляем читающему судить, сколь убедительны его чрезмерные аллегоризмы, — к следующим цитатам из Библии: «Я был отрок даровитый и душу получил добрую; при том, будучи добрым, я вошел и в тело чистое» (Премудр. Солом. VIII, 19—20). «Бедный я человек, кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. VII:24). «Восходят на горы, нисходят в долины, на место, которое ты назначил для них» (псал. 103, 8). «И сказал Господь: «... не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт. VIII:21).

Человек, живя здесь на земле, вспоминает прежнюю, лучшую жизнь<sup>477</sup>, свою небесную родину. В связи с учением Оригена о вселении души в тело и об их взаимной связи, он развивает мысль и о том, что тела, в которые души должны были снизойти по своему падению, представляют вид и свойства душ, принятых ими, и служат вполне соответствующим им сосудом. Душа приобретает соответствующую своему состоянию форму, и особую, так сказ., индивидуальную печать, по которой душа ют души отличается. Повлиял ли в данном случае на Оригена св. Ириней Лионский, или же им развивается самостоятельная мысль, сказать трудно. Но как бы то ни было, Ириней, как было сказано, учил о том, что душа имеет свою *figura* и приобретает образ тела, как и вода, влитая в сосуд, приобретает форму сосуда<sup>478</sup>, и что душа получает на себе неизгладимую и после смерти печать от носимого ею тела<sup>479</sup>. Оригеновская мысль об этом, во всяком случае, повлияла на св. Григория Нисского<sup>480</sup>.

Вряд ли нужно долго искать источник влияния на эту сторону учения Оригена. Здесь бесспорно заметен след Платона. В самом деле, когда Ориген говорит, что человек, живя здесь на земле, вспоминает прежнюю, лучшую жизнь, то он повторяет мысль ученика Сократа: «знание не есть не что другое, как воспоминание»<sup>481</sup>. Тот же Платон, рассуждая об истинном значении имен, утверждает, что слово  $\sigma\acute{o}\mu\alpha$  произошло от  $\sigma\eta\mu\alpha$  темница, т. к. тело есть темница, узилище для нашей души<sup>482</sup>, и что мы находимся как бы в некоей тюрьме<sup>483</sup>. Душа у Платона, падая на землю, соединяется с телом и образует с ним смертное существо. Здесь на земле человек вспоминает о небе, о первобытной обители наших душ. Оригеновское учение о том, что различие между душами и вообще между живыми существами происходит не от Бога, у



которого нет этого различия, а исключительно от свободы самих существ, заимствовано также от Платона («Законы» X.). Отнимая у Бога эту свободу, ограничивая ее необходимым равенством, непонятно, как Ориген допускает эту свободу у людей. Что является вечным субстратом этой свободы, если ее нет в Боге?

Учение о преэкистенции души м. б. выражено в форме существования «где-то», заранее созданных душ и последующего их ниспосылания в тела людей, или же оно приобретает оттенок пантеистической эманации этих душ из общей им всем Мировой Души. Оригена не приходится заподозреть в этой последней гипотезе. Он ясно склонялся в сторону предсуществования, заранее сотворенного определенного количества душ.

Из учения о душе, — падшем духе легко было бы вывести заключение о возможности и дальнейшего падения, или, точнее, переселения человеческой души после смерти в тела более низшие, т. е. согласиться с учением о метемпсихозе. Но, по-видимому, несмотря на ряд неясно выраженных мыслей о происхождении души, об ее премирном бытии в качестве духа и т. п., наука может определенно отрицать причастность Оригена к учению о метемпсихозе. Душа воплощается в человеке, и души в последних судьбах человека и истории могут менять места своего загробного существования, переходить с земли на небо или обратно, но не перевоплощаться, как о том учили эллины<sup>484</sup>.

### 3. Состав человека

Если обратиться от фантастических гаданий и домыслов Оригена о душе и падении духов к реальному человеку, к его составу и строению души, то и тут не создается ясной картины. Писатель и здесь часто сбивчив в выражениях и противоречив. Из некоторых его слов можно вывести заключение о трехчастном строении человека, т. е. о составе его из тела, души и духа, который называется им *το πνεῦμα, το νοῦς*. Иногда, наоборот, он является определенным дихотомистом, разделяя человека только на тело и душу. Вопрос о теле в составе человека наименее интересен в системе Оригена. Из сказанного выше, ясно, что оно есть продукт падения духа, который, однако, в его теперешнем состоянии, несмотря ни на какое совершенство даже высших ангельских чинов, никогда не представлялся уму Оригена, как такое духовное начало, которое было бы в падшем состоянии абсолютно свободным от какой бы то ни было, даже легчайшей, телесной оболочки. Выше было сказано, что эта телесная оболочка, падшего духа, отнюдь не должна пониматься, как материальная природа самого духа. Дух есть дух, и в силу этого он бесплотен, но облечен в плоть, и без этой плоти немислим.

Что касается души человека, то из произведений Оригена могут быть сделаны чрезвычайно произвольные выводы. На первый взгляд кажется, более или менее, непреложным, что душа есть нечто промежуточное между телом и. духом: «В руки Отца Он (Христос) предаёт не душу, а дух, и когда плоть называется немощною, то бодрим Он называет дух, а не душу. Отсюда видно, что душа есть нечто среднее между немощною плотью и добрым духом»<sup>485</sup>. Или: «уместно исследовать, есть ли в нас, людях, состоящих из души и тела, и жизненного духа, еще чтонибудь иное, что имеет собственное возбуждение и волнение, влекущее ко злу?»<sup>486</sup> Из одного места его «О началах» можно заключить, что душа им понимается, согласно буквальному библейскому смыслу, как некий жизненный принцип, всаженный в крови живых существ, почему кровь и была запрещена для вкушения<sup>487</sup>. Так. обр., она как бы произведение этой же падшей материи. В комментариях на ев. от Иоанна (XXXII, 2) душа ясно отличается от духа: «повсюду в Писаниях я находил различие души от духа, и я вижу, что душа есть нечто промежуточное между духом и плотью, и она способна и к пороку, и к добродетели. Тогда как

дух, который в человеке, исключен из зла».

С другой стороны, он учит, что душа способна к высшему знанию, что свидетельствуется природным тяготением к добру у язычников и греческих философов, которые были вне божественного откровения, данного Моисею. В душе есть природный нравственный закон, как о том свидетельствует ап. Павел в послании к Римлянам (Коммент. на посл. [Рим. II:9](#)). Кроме того, у Оригена есть и такая мысль: «душа, возвышаясь и следуя за Духом, и отделяясь от тела, не только следует за Духом, но и обращается в Него, и отлагает свое душевное и делается духовной»<sup>488</sup>. Это подтверждается и словами о том, что душа может беспрестанно совершенствоваться от добра к лучшему и еще более возвышенным ступеням добра<sup>489</sup>. Но можно найти и обратное предположение, а именно, что ум (т. е. дух) обращается в душу то в большей, то в меньшей степени<sup>490</sup>.

Итак, что же есть душа? Только ли витальный принцип, или же высшее духовное начало? Приведенный отрывок из «De oratione» о том, что душа отлагает свое душевное и делается духовною, не противоречит ли, казалось бы, определенной и ясной трихотомии, и не сводит ли строение человека к простому сочетанию двух начал, — духовного и телесного?

Для примера приведем еще одно рассуждение Оригена, когда он критикует различные взгляды философов на строение души и состав человека. Четвертая глава III книги «О началах» озаглавлена «О человеческих искушениях» и ход его мыслей для исследователя его антропологии весьма поучителен. Автор знает три взгляда на строение человека: 1. в человеке «как бы две души: одна божественная и небесная, другая же нисшая; 2. человек состоит только из тела и души, оживляющей это тело; и 3. мнение некоторых греческих философов, что душа едина по существу, но состоит из многих частей, и одна часть ее называется — разумною, другая — неразумною, а та часть, которую они называют неразумной, в свою очередь, разделяется на две страсти — похоти и гнева. Эта последняя теория не подтверждается, говорит Ориген, с достаточною силою авторитетом божественного Писания<sup>491</sup>. Рассуждая на протяжении всей главы об этих гипотезах, Ориген, отвергая, по-видимому, последнюю, т. е. разделяющую душу на три части (и тем, скажем мы, и нарушающую ее субстанциальное единство), относительно двух других, не высказывается сам решительно, а заканчивает свое рассуждение так: «По мере возможности, мы привели от лица различных людей то, что можно сказать о каждом отдельном мнении в виде размышления. Читатель же пусть выбирает из этого, какую мысль принять лучше»<sup>492</sup>.

Что же сказать обо всех приведенных рассуждениях великого александрийского богослова?

«Дух» употребляется им в самых различных смыслах, но, по-видимому, можно смело утверждать, что на языке Оригена он не имеет того значения, который мы уловили у Иринея Лионского, т. е. благодатного дара Св. Духа, который дан не всем, а только облагодатствованным людям. Кроме того, из сопоставления всего сказанного, ясно, что для обозначения внутренней жизни человека он употребляет выражения: ум, дух, мысль<sup>493</sup>; сердце — как познавательная сила<sup>494</sup>; душа; разум<sup>495</sup>; жизненный дух<sup>496</sup>; совесть<sup>497</sup>; воля души, отличная от воли духа и от воли плоти<sup>498</sup>; свобода произволения<sup>499</sup>. Этот список понятий можно при желании значительно продолжить. Отчетливости в этих понятиях искать не приходится. Суммируя все сказанное о строении души и составе человека, можно определенно утверждать, что у Оригена, как и у многих других древних писателей, вся пестрота терминов не означает вовсе противоречий в главном, т. е. не дробит внутреннего человека на множество противоположных и друг другу враждебных начал. Это значит только несовершенство терминологического аппарата, и показывает, что при множественности понятий о разнообразных способностях и силах души, не нарушается ее субстанциальное единство. Телу



противопоставляется душа, как самостоятельное бытие. Проявления же ее весьма различны.

Гносеологией Ориген не занимается специально. Он опровергает стоический сенсуализм. Признавая роль чувств и их органов в познавательном процессе, он не считает возможным ограничивать познание только ими. Человек может познавать Бога, ибо существует родство между Богом и человеком. Но только очищенный от страстей ум способен возвыситься до богопознания<sup>500</sup>.

#### 4. Учение о свободе и разуме.

В учении о человеке тема свободы занимает особое место. По мнению Фреппеля, никто из писателей первых веков Церкви не обратил столько внимания на свободу, как Ориген<sup>501</sup>. Она потому интересна, что касается самой сути человека, того, что вечно в нем и что возводит к премирным началам существа человека. В учении о свободном падении духов еще прежде бытия этого мира Ориген, как и всегда, очень вольно поступил с библейским текстом. От буквы Писания он на легких крыльях фантастических аллегорий унесся ввысь, из своих предпосылок сделал логические выводы, и удалился от традиционного понимания Шестоднева. Этого нельзя не заметить и не во всем, конечно, можно согласиться с его космологическими и антропологическими воззрениями. Но нельзя не признать того, что Ориген ощутил всю остроту и важность проблемы свободы в учении о человеке. Пусть не верна самая доктрина о падении духовных существ прежде бытия этого мира, но достойна внимания важность, им приписываемая свободе духа. Это и есть отличительное в духовном плане, — его свобода, его противоположность плану природному, миру детерминированных законов и причинной связи. Дух не столько против материи и против тела, сколь до них, первичнее их, независим от них. Пусть Ориген увлекся и сфантазировал о падении духовных начал, но он правильно понял и поставил на вид примат духа, а с этим связан примат свободы во всем миробытии. Проблема свободы не исчерпываема до дна и ни в какие «Системы» и «Суммы» не может быть включена, ибо самая свобода выше логики и разрывает все системы и суммы. Но свобода извечна и это самая мучительная и глубинная проблема во всем богословии. Ее нельзя свести к одной только проблеме человеческой воли, ибо эта свобода не абсолютна; человек ведь не свободен в принятии своей свободы, она ему принудительно дана. В этом, м. б., и есть самая большая мучительность этой проблемы. Кроме того, свобода не ограничивается выбором моральных мотивов, коль скоро признается божественная свобода. Бог свободен от этого выбора между добром и злом, ибо Он по ту сторону их. Наконец, тема о свободе воли легко приобретает моралистический привкус и ею охотно пользуются для педагогики и легко делают выводы о нравственной вменяемости. Мало кто, думая о свободе, говорил о первичной свободе духа. В большинстве случаев христианские писатели морализировали о свободе воли. Оригенова заслуга именно в том и состоит, что он дерзнул подумать острее и глубже на эту тему, хотя и заблудился в своих произвольных домыслах.

Но из сказанного не следует, что Ориген прошел мимо вопроса свободы в ее более узком и шаблонном толковании, как именно свободы воли. Он высказал по этому поводу ряд мыслей, и, прежде всего, в этой связи интересно его рассуждение о различии существ одушевленных, неодушевленных и разумных. Приходится сожалеть, что до нас не дошло его специальное произведение о свободе. Из того, что сохранилось можно сделать следующие заключения.

Исходя в общем от стоиков, Ориген различает следующее. Существа делятся, прежде всего, на движущиеся или по внешней, или по внутренней причине. По внешней причине двигаются те, которые переносятся с места на место и потеряли способность роста, одним словом, всякая материя, началом единения которой является *habitus*, свойство, способность. В себе имеют

движущую причину животные и растения, т. е. те существа, соединяющее начало которых находится в природе, в естестве или в душе. Но одни двигаются из себя потому, что они не имеют души, но лишь простое естество. Другие двигаются не из себя, но от себя и являются существами одушевленными, и им присуще воображение. К этим трем подразделениям стоической психологии Ориген добавляет еще и четвертое движение, а именно движение существ разумных двигающихся через себя. Деятельность разума (тут Ориген называет его «владеющей частью души»), состоит в том именно, что он судит предстоящие перед существом образы или влечения и выбирает между ними. Эта деятельность и есть свобода выбора мотивов. Так, обр., «по примеру всех древних философов, Ориген не различал между волею и разумом», говорит исследователь его философской системы<sup>502</sup>.

Вопрос свободы каждого разумного существа настолько был важен для всей системы Оригена, что ставился не в одной только этической плоскости. На этой проблеме построено все его богословие. Daniélou склонен даже делать такое обобщение: «абсолютно все в доктрине Оригена выводится из этих двух принципов, — благодеющего Промысла и свободных созданий»<sup>503</sup>. Вселенная Оригена — это «мир свобод». Первоначальное равенство предсуществующих духов и совершенство Божие, сведенное к принудительности уравнивающего творческого акта Божия, — вот чем Ориген желает уравновесить справедливость Божию и свободу.

От свободы у Оригена заключение к многообразию, а от разности падений — степень плотяности. Нельзя, однако, не согласиться с тем, что исключительная бесплотность одной только Св. Троицы стоит в противоречии с этой первобытной духовностью тварных существ<sup>504</sup>.

## 5. Образ и подобие Божие.

Это выражение Библии очень по разному принималось христианскими толковниками и породило много разных идей в учении о творении и о человеке. В зависимости от большей или меньшей веры в человека и от смелости мысли о нем, христианское любомудрие, так или иначе, подходило к этому тексту. Иногда ему придавали значение только моралистическое, иногда в образе видели что-то данное человеку и вошедшее в его природу, иногда под образом понималось что то одно, а под подобием другое, иногда в образе и подобии видели все божественное в человеческой природе, причем во всей природе человека. Вспомним лишь воззрение св. Иринея, не исключавшего и тело человека из этого понятия. Для последующего богословствования св. Григория Паламы это будет иметь не малое значение.

Ориген говорит: «наш ум до некоторой степени родствен Богу, он служит умственным образом Его, и именно поэтому может знать кое что о природе Божества, особливо, если он чист и отрешен от телесной материи»<sup>505</sup>. Для Оригена образ отличается от подобия. Адам был по образу Божию в силу одной своей разумной души<sup>506</sup>. Подобие же Божие должно было им приобретаться через уподобление Богу, через усовершенствование<sup>507</sup>.

Но интересно не это. Ориген гораздо шире понимает слово Библии. Буквальный смысл текста не удерживает его мысли, и он отдается своим диалектическим упражнениям. В истолковании пророка Иеремии (Беседа II, § 1) он говорит: «Не только душа первого человека, но и души всех существ, были созданы по образу и подобию Божию». Это, впрочем, и логично, если вспомнить, что Бог все создал без изменения и разностей. Все духовные начала созданы при посредстве Логоса, и являются Его отпечатком. Потом они пали, но божественный след в них сохранился.

Нельзя вполне согласиться с Оригеном в этом домысле, но нельзя в то же время не помнить

о божественном происхождении мира, а, следовательно, и о печати совершенства в нем. Мир и все в нем являются не продуктом злого Демиурга, а в вечном совете Св. Троицы выношенным и всесовершенным творением Благого Бога. Первооснова мира — божественна, и потому, в очень условном смысле, можно говорить, что все в мире есть отсвет Божий и носит образ Божий на себе. Но совершенной иконою Божией остается, конечно, только человек. На Оригене тут, конечно, отразилось Филоновское учение о небесном мире и небесном человеке.

Что образ Божий понимается Оригеном не как нечто включенное в состав человека, ему данное в готовом виде и представляющее, так обр., субстанциальную его особенность, видно из следующих слов: «В человеке ясно познаются признаки образа Божия — не в чертах тленного тела, но в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи субстанциально, а в человеке могут существовать через труд и подражание Богу"... Несколько дальше Ориген видит сродство с Богом в познавательной силе духа, стремящегося к божественному Духу<sup>508</sup>. Конечно, оба эти понимания образа Божия грешат, — один морализмом и психологизмом, а другой интеллектуализмом но в обоих верно то, что логическое ударение ставится не на готовой особенности или сумме особенностей, уже заложенных и зафиксированных в человеке, а в динамической устремленности нашего духа. Образ Божий есть, стало быть, возможность возрастания в Боге, устремление к своему вечному Первообразу.

## 6. Грехопадение

И в этом вопросе, как и всюду, Ориген вносит неясности, благодаря своему различному подходу к тексту Писания. То, проповедуя народу, он придерживается буквы библейского повествования и толкует падение Адама в духе традиции, т. е. как исторический факт, то он уносится в своих аллегориях куда то ввысь и начинает свои малообоснованные построения. В одном и том же комментарии он сочетает иногда оба подхода. «Все люди были в чреслах Адама, когда он еще обитал в Раю; и все люди были с ним и в нем изгнаны, когда был изгнан он; и через него смерть, вошедшая чрез его преступление, перешла на всех тех, кто были в его чреслах"... Но несколько ниже мы читаем: «Т. к. грех и смерть вошли в мир через одного человека, т. к. Апостол под этим миром подразумевает, конечно, земной мир, в котором мы живем, то подумай не проник ли этот грех уже и в другие места, и не находился ли он, скажем, в небесных селениях, где обитают духи лукавства. Кроме того, подумай, откуда грех вошел в этот мир и где он находился до того, как войти в него"...<sup>509</sup>. Грех, так. обр., имел место, но где то не на земле и не так, как традиционная мысль толковников это понимала, а в премирном эоне духовных существ. Исследователь Оригена правильно замечает: «Ориген обращает такое внимание на наследственность первородного греха, что можно сказать, что это является отправной точкой его космологии, как оно явится принципом всего нравственного учения Августина..., но он (Ориген) отнимает у него почти всю историческую реальность»<sup>510</sup>.

В связи с учением о ниспадении духовных существ в этот мир и облечение их в грубые плотяные оболочки некоторые критики Оригена инкриминировали ему неправильное мнение о «кожаных одеждах», которыми Бог облек Адама и Еву после грехопадения. Ориген якобы (по Мефодию Олимпийскому) под этими кожаными ризами понимал тела. Это, казалось бы, могло вполне соответствовать общей концепции Оригена на дух и тело. Но Ориген сам опровергает возможность подобного понимания. В толковании на Левит (VI, 2) он как будто бы буквально понимает облечение Богом Адама и Евы в кожаные одежды из звериных шкур. «Эти одежды напоминали бы о смертности, происшедшей от испорченности плоти». Но в другом толковании

он считает «весьма глупым и достойным старой бабы, а никак не Бога думать, что Бог взял кожи животных удушенных, или каким другим образом умерщвленных, чтобы, подобно портному, сшивать подобия одежд. Но, с другой стороны, во избежание этой нелепости сказать, что эти кожаные одежды не суть иное что. как тело — это более вероятно, но, по своей неясности мало убедительно. Ибо, если плоть и кости суть кожаные одежды, то как Адам мог до того сказать: «кость от костей моих и плоть от плоти моя». Некоторые толкователи думают, что кожаные одежды суть та смертность, в которую облеклись Адам и Ева, осужденные на смерть за грех».<sup>511</sup> Как видим, Ориген сам не высказался ясно по этому вопросу.

## 7. Спасение

Несмотря на свое падение, человек может вернуться к Создателю. Воплощение Слова есть последнее и самое совершенное откровение. Спаситель является «учителем божественных таинств»<sup>512</sup>. Он — иерей и жертва; Он принес Отцу истинную жертву, Свое тело и кровь<sup>513</sup>. Искупление, совершенное Спасителем, по существу своему есть просвещение и полное откровение рода людского, выкуп грешного человечества и истинная, совершенная жертва. Жертва эта носит универсальный характер: Христос умер не только за человека, но и за остальные разумные существа<sup>514</sup>. Мы же должны приобщаться этой искупительной жертве. И тогда, «в причащении того, что есть самое божественное, человеческая природа становится божественною не только в Иисусе, но и во всех тех, кто с верою последуют за Иисусом»<sup>515</sup>. Этапы этого пути для человека суть: вера, освершенное ведение (гнозис) и обожение ума<sup>516</sup>. Характерно, что наряду с таинством Тела и Крови божественный гнозис также приводит к обожению. В этом Ориген — ученик Климента, Филона и всей вообще Александрийской традиции. Она обращена больше к Логосу, чем к Параклиту.

В этой связи особенно важно помнить, что Ориген библиист, проповедник и толкователь Евангелия, служитель Логоса, открывшегося в новозаветном благовестии с особой полнотой и силой. Многократно в своих проповеднических трудах он настаивает на силе проповеди. Иногда даже кажется, что ей он придает значение близкое к таинству. Есть у него в комментариях на ев. Матфея одно место, в котором он проводит параллель между благодатью Евхаристии и благодатью проповеднического слова. «Этот Хлеб, который Бог Слово называет Своим Телом, есть слово, питающее души, слово, исходящее от Бога-Слова и хлеб, исходящий от Небесного Хлеба. И питье это, которое Бог Слово называет Своей Кровью, это слово, превосходным образом напоющее сердца тех, кто от него пьет. Это не есть в самом деле тот видимый хлеб, который Он держал в Своих руках и называл Своим Телом, но это есть Слово, таинственно преломляемое»<sup>517</sup>. Точно также в одной из омилий на кн. Числ он настаивает на том, «что мы пьем кровь Христову не только в таинстве Евхаристии, но и тогда, когда мы воспринимаем слова Христовы, в которых заключается жизнь». Это дает право исследователю Оригена сказать, что «он всегда больше настаивает на таинстве проповеди, чем на литургии». Но тот же ученый в другом месте оговаривается: «для Оригена христианство было меньше доктриной, чем божественной силой, изменяющей сердца людей»<sup>518</sup>.

## 8. Воскресение

В учении о воскресении мертвых особенно наглядно видно, как Ориген шагнул вперед по сравнению со своими предшественниками. Насколько неуверенно, мало и поверхностно говорили на эту тему апостольские мужи и апологеты, и насколько неясна была точка зрения



даже Климента Александрийского, настолько Ориген старается всесторонне охватить эту проблему. Он не только исповедует свою веру в воскресение, но и касается с разных сторон этого основного христианского догмата.

Прежде всего, в самом введении к своему «О началах» Ориген выражает церковное убеждение в бессмертии человека: «... душа, имея собственную субстанцию и жизнь, по выходе из этого мира получит воздаяние»; это будет либо вечная жизнь, либо вечный огонь и наказания; и «наступит время воскресения мертвых, когда это тело, сеемое теперь в тлении, восстанет в нетлении, и сеемое в уничижении, восстанет в славе»<sup>519</sup>. В противном случае, если бы воскресения мертвых не было, т. е. «если бы кто осмеливался приписывать субстанциальную тленность тому, кто сотворен по образу и подобию Божию, то он бы, я думаю, распространял свое нечестие даже на Самого Сына Божия, потому что и Он называется в Писаниях образом Божиим»<sup>520</sup>.

Характерна его аргументация догмата о воскресении. Она чисто александрийская, интеллектуальная. В нашей душе Богом вложена невыразимая жажда познать смысл того, что сотворено Богом. Это стремление вложено в нас, однако, не для того, чтобы не получить своего осуществления. Но в здешней жизни оно осуществляется далеко не полно и не совершенно. Поэтому «тем, кто в этой жизни имеет некоторое предначертание истины и знания, в будущей должна быть придана красота законченного изображения»<sup>521</sup>. Также, заканчивая свой главный догматический труд, он пишет: «Всякий ум, участвующий в интеллектуальном свете, без сомнения, должен быть одной природы со всяким другим умом, который подобным же образом участвует в интеллектуальном свете. Значит, если небесные силы, чрез участие в премудрости и освящении, принимают участие в интеллектуальном свете, т. е. в божественной природе, и в том же свете и премудрости, получили участие также человеческие души, то эти души и небесные силы — одной природы и одной сущности. Но небесные силы — нетленны и бессмертны; значит, и субстанция человеческой души, несомненно бессмертна и нетленна»<sup>522</sup>.

Ориген решительно восстает против грубого, реалистического и буквального понимания воскресения. Он имеет в виду тех, кто ожидает воскресение тел, не лишенных способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови. Они включают в понятие будущей жизни и брак, и деторождение; ожидают грядущего Иерусалима по подобию земного града с украшениями из драгоценных камней; надеются на имущество, рабов, стада верблюдов и пр. Это те, кто, «хотя и верует во Христа, но понимают божественные Писания по иудейски»<sup>523</sup>. В противовес этому он развивает свое учение о прославленном состоянии тел. «Когда все будет восстановлено в первоначальном единстве, и будет Бог все во всем», то и тела «изменятся в состояние славы и сделаются духовными», и таковыми пребудут уже всегда и неизменно<sup>524</sup>. «Конец и совершение святых, я думаю, будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их»<sup>525</sup>.

Рассуждая о том, как это воскресение произойдет, Ориген исходит из стоического учения о «семенных логосах». В самом деле, он учит, что «нужно думать, и наши тела, как зерно, падают в землю» Но в них вложена сила (ratio), та сила, которая содержит телесную субстанцию, по слову Божию, воздвигнет из земли, обновит и восстановит тела, хотя они умерли, разрушились и распались, восстановит, подобно тому, как сила (virtus), присущая пшеничному зерну, после разложения и смерти его, обновляет и восстанавливает зерно в теле стебля и колоса»<sup>526</sup>. Так совершится восстановление тела славы, тела духовного из тела тленного и перстного.

Подобным применением гипотезы о семенных логосах к вопросу о воскресении, как верно замечает Denis, Ориген хотел преодолеть две крайности, именно, с одной стороны, чрезмерную грубость и буквальность понимания воскресения в духе Саддукеев и Самарян, и, с другой,

еретического идеализма Валентина, Апелла и Маркиона, с их спиритуалистическим пониманием воскресения только души, но не тела<sup>527</sup>. Но тот же исследователь не без опасения видит в этих семенных логосах, всаженных в тело каждого человека, уже не чудесный факт воскресения, а просто физиологическое явление<sup>528</sup>.

Оригена заподозревали в свое время (блаж. Иероним в письме 124) в известном уклоне к пантеизму. В его объяснении текста из [1 Кор. XV](#) «Бог будет всяческая, во всех, хотели найти именно пантеистический оттенок, т. е. растворение человека с божественною субстанциею или возвращение к первобытному огню Зенона и слияние с ним. Но подобное подозрение является только лишним необоснованным обвинением против великого александрийского богослова. В полемическом увлечении против инакомыслия слишком часто сгущаются краски и к возможным ошибкам противника, ревнующие защитники ортодоксии часто примешивают и несуществующие лжеучения. Ориген чист от подобных обвинений, прежде всего, потому, что он, как мы это видели, ясно учит о личном воскресении. Кроме того, обосновывая свое учение об апокатастазисе, Ориген исходит из того, что, «конец всегда подобен началу»<sup>529</sup>. Но это начало бытия нигде им не понимается, как пантеистическая эманация души человека или иных духовных существ из сущности Божией, а как творение их Богом. Поэтому и конец не м. б. слиянием с тем же божественным Источником, а только как индивидуальное причастие вечному блаженству. Грань, непроходимая грань между Творцом и тварью всегда ясно чувствуется в мысли Оригена.

С учением о воскресении связано и учение о загробном воздаянии, об очистительном огне, апокатастазисе, и вообще о конце истории, но это выходит уже за пределы учения о человеке в настоящем смысле и составляет предмет эсхатологии.

## **Св. Мефодий Олимпийский**

Ориген был настолько ярким и исключительным явлением в Церкви, что он не мог пройти незамеченным современниками и последующими поколениями. История была к нему строга и во многом судила его суровее и поверхностнее, чем он того заслуживал. Ко, во всяком случае, беспристрастный и окончательный приговор науки ему еще не вынесен. Первым откликом на его учение, и к тому же неблагоприятным для него, была критика св. Мефодия Олимпийского (Патарского). Это не была, однако, реакция обскурантизма против учености Оригена. Мефодий сам был «образованным человеком, склонным к философии и к естественным наукам, добросовестным исследователем, искренним полемистом, хорошо осведомленным в церковном предании богословом, но не был выдающимся умом»<sup>530</sup>. Он встал на защиту ортодоксии от чрезмерно смелых полетов александрийского экзегета. И в области антропологии он не преминул внести свои поправки в построение Оригена. Главным образом, он критиковал учение о вечности мира, о предсуществовании душ и о последних судьбах человека и мира.

Человека он понимает, как микрокосм<sup>531</sup> и как «украшение мира»<sup>532</sup>. Любопытно, что и литургия так наз. «Апостольских постановлений» (VIII кн.) также называет человека «гражданином вселенной и украшением мира»<sup>533</sup>. Он создан из души и тела, и последнее не есть ему помеха, или темница для души, а сотрудник в его жизни<sup>534</sup>. Человек наделен свободой и образом и подобием Божиим. Они находятся в разумной душе и во всем существе человека. Точнее даже: образ заключается в душе<sup>535</sup>, а подобие в возможности нетления<sup>536</sup>. Грех есть неправильное использование свободы. После падения Адам и Ева облеклись в кожаные ризы, т. е. в смертность<sup>537</sup>. Этим подчеркивается противоположность Оригену, который, как мы уже знаем, так и не выразился определенно по этому поводу.



Для спасения человека, т. е. для восстановления его в первобытное состояние воплощается Сын Божий, причем выражения, употребляемые св. Мефодием, не могут не удивить: «Христос является не только типом и образом Адама, но Он стал именно тем, чем был Адам, ибо на Адама сошло предвечное Слово. Так и подобало быть, чтобы Первенец Божий, Его Единородный Сын, Его Премудрость соединилась с первоначальным, чтобы Первенец стал человеком... Так, обр., Бог обновил Свое творение; Он воссоздает его от Девы и Св. Духа, творит его таким же, как и в начале, когда земля была еще девственна и не обработана». <sup>538</sup>. Адам пал и лично Адам и должен был быть восстановлен. Не приходится сомневаться в том, что св. Мефодий отождествлял Христа и Адама, Человека Небесного с перстным <sup>539</sup>. В вопросе об искуплении и восстановлении он сильно зависит от Иринея с его учением о рекапитуляции; и даже в такой малой подробности, как создание Адама из девственной земли. Спасение состоит в возможности принять божественный облик и в уподоблении Богу <sup>540</sup>. Но если для александрийцев Климента и Оригена совершенство видится в гнозисе, просвещении ума, то для св. Мефодия идеалом совершенства является девство, царица добродетелей.

# ГЛАВА ТРЕТЬЯ

## СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ.

### (Антропология великих догматических споров)

#### Эпоха тринитарных споров.

«То, что мы излагаем не является плодом наших личных домыслов, но это то, чему мы научились от святых отцов». (св. Василий Великий. Письмо 140).

Богословская заслуга каппадокийцев, с которой они вошли в историю христианской мысли, заключается, как известно, в выработке и уточнении тринитарной терминологии. Один только св. Григорий Нисский писал специальный трактат о человеке («De opificio hominis»), который, однако, не является еще системой антропологии. Помимо этого у каппадокийцев можно найти только отдельные мысли о человеке, разбросанные по разным произведениям. Но все же нельзя только в этих произведениях или выражениях антропологического содержания искать ответа на интересующие нас вопросы антропологии. Ответ мы слышим и очень значительный, как раз в той области, которая, собственно и прославила каппадокийцев, т. е. в тринитарной проблематике.

В самом деле, т. к. старания их были направлены в сторону уточнения терминологии, то тем самым, что они определили различие между «сущностью» и «ипостасью» в Божестве, они сослужили великую службу и для науки о человеке, дав понятие того, что есть Ипостась.

Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, что есть бытие в Ипостаси. Если Плотин впервые различал «сущность» как «бытие вообще» от «ипостаси», как «определенного бытия» то отцам каппадокийцам открылось нечто более глубокое и существенное по смыслу. Они, в лице св. Василия, исходя из Аристотелевской *Substantia abstracta et concreta* прозрели в сущности и Ипостаси различие общего от частного («сущность и Ипостась имеют то отличие, которое имеется между общим и частным, — между живым существом вообще и данным человеком»<sup>541</sup>). Такое определение включает, правда, в себе еще достаточно много неясного, т. к. может быть понимаемо только, как индивидуальное бытие и не больше. Другими словами, Ипостась могла бы быть сведена на понятие особи. Для обоих Григориев Ипостась является не только отдельно взятым индивидом со своими отличительными признаками, но и реально существующим, разумным лицом. Ипостаси суть, так. обр., способы божественного бытия. Это не только Существо Божие в Себе Самом, но то, **как** оно осуществляется и выражается во вне. Они принимают Ипостась, как ближайшее различение лица и ставят его рядом. Важная заслуга св. Григория Богослова в том, что для него Ипостась есть реально существующий, самостоятельный образ бытия «в себе самом»<sup>542</sup>. Для св. Григория Нисского тут ясно «свободное, самодвижное существование»<sup>543</sup>. Это все сделало возможным понять Ипостась не как особь только, но и как самостоятельное духовное начало, т. е. дать ему персоналистическое содержание. Высказано это, впрочем, достаточно неясно. Потребуется еще в дальнейшем работа мысли Леонтия Византийского, чтобы уточнить некоторые оттенки<sup>544</sup>.

Имела ли философская мысль древности понятие о личности или нет, разбирать здесь не место. Очевидно только одно: она не могла дать вечного божественного обоснования жизни личности, т. к. самое понятие Божественного Лица, или, точнее, Лиц было ей не ведомо. Нужно было осознать божественную ценность личности, и начало этому положили каппадокийцы. Человек имеет в себе искру Божества; по Григорию Богослову — он «частица Божества», и это есть его нетварное начало». «Человеческий Ипостасный дух сотворен непостижимым для твари

актом творческой любви Божией. Бог умножил и повторил Свои Ипостасные лики в ангельском и человеческом мире, причем эти Ипостаси уже по этому своему происхождению причастны божественной природе»<sup>545</sup>. Но это могло быть понято богословскою мыслью только после того, как она осознала, что же есть это божественное Ипостасное начало.

Каппадокийцы дали богословское определение лица. Они нашли, благодаря этому, метафизическое обоснование для Ипостаси человека, ноумен человеческой личности, т. е. осмыслили богословски-персоналистическую ценность человека ἑχστός древних философов, ὁτομοῦ или неудачная и неадекватная попытка отождествить троῶν τοῦ театрального быта греков с латинской persona из быта юридического, нашли свое большее уточнение в Ипостаси так, как ее понимали отцы каппадокийцы.

Но прежде, чем перейти к анализу каппадокийской антропологии, необходимо остановиться на воззрениях св. Афанасия Александрийского.

## **Св. Афанасий Александрийский**

С именем св. Афанасия Александрийского связана борьба за единосущие Слова Божия. Вся его святительская деятельность на престоле ап. Марка, со всеми гонениями и преследованиями, осуждениями и низложениями, наполнена целиком этой борьбой. Казалось бы, она совершенно поглотила все интересы александрийского архиепископа, и в богословии его не оставалось бы места никаким другим проблемам. Между тем, это не так. Борясь за чистоту тринитарного учения, он, тем не менее, глубоко провидел и иные темы. Его послания к Серапиону Тмуифскому уже предвосхищают пневматологические проблемы; некоторые его послания (в частности, к Эпиктету Коринфскому) затрагивают христологические вопросы; а это, значит, что сюда входит и тема о человеке. Та же тема охватывается и всем его сотериологическим подходом к богословию Второй Ипостаси.

Св. Афанасий не дал антропологических трудов, но его богословствование насквозь пронизано идеей обожения человека. Как ранние его слова «Против язычников» и «О воплощении Слова», так и позднейшие слова «Против ариан», затрагивают этот жизненный вопрос в христианском вероучении. Не обинуясь, можно говорить, что тему о человеке он почувствовал и осознал.

Впервые, м. б., в истории христианской мысли Церковь так ясно дала понять миру, что догмат не есть отвлеченная идея, или обстрактная теорема богословия, а живая истина, с очевидной нравственной применимостью в жизни. Это значение догмата единосущия св. Афанасий прекрасно выразил в одном из своих посланий: «Если бы Слово было Сыном по причастию, а не самосущим Божеством и образом Отца, то Оно не обожало бы, будучи Само обожаемо. Ибо имеющему по причастию, невозможно передавать сие причастие другим, потому что не ему принадлежит то, что оно имеет, но Давшему Отцу, и то, что Оно прияло, то прияло, как едва для Него самого достаточную благодать»<sup>546</sup>. Если, следовательно, правы ариане, т. е. если Слово есть тварь, а не «самосущее Божество», то человек не получил в воплощении этого Слова ничего. Спасти падшего человека могло только, воплотившееся Слово, Которое и есть Бог. Так. обр., основная линия в богословии св. Афанасия — сотериологическая. Он богословствует, созерцая падшего человека; говоря языком Филона, земного, реального, а не небесного, идеального.

Рассмотрим отдельные вопросы в науке о человеке, которые были затронуты александрийским святителем.

# Состав человека и душа его

Относительно строения человека св. Афанасий определенно придерживается дихотомии. Его язык не возбуждает сомнений. Так, объясняя Евангелие от Луки II, 24, он учит:

«... почему же означенных животных Бог повелел приносить в числе двух и двух; и двух совершенных, и двух птенцов? Отвечаю: поскольку человек двусоставен, т. е. состоит из души и тела, то Бог требует от нас двоякого целомудрия и двоякой кротости»<sup>547</sup>.

Та же мысль повторяется им несколько раз и в его ранних произведениях. Если он и различает ум от души, то только, как способность последней. Он говорит про «ум души», про «разумную, бессмертную, невидимую душу»<sup>548</sup>. Или пишет: «душа каждого человека и в ней ум»<sup>549</sup>. Или: «душа одарена умом»<sup>550</sup>. «Ум этот не одно с телесными чувствами, но есть судья чувств»<sup>551</sup>. Душа, благодаря своей разумности, «имеет понятие и о созерцании Бога»<sup>552</sup>. Если «ум человеческий не занят телесными предметами и не примешивается к нему извне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горе, и собран в себе самом, как был в начале, тогда, преступив за пределы чувственного и всего человеческого, он парит в горних, и, взирая на Слово, видит в Нем Отца Слово, услаждаясь созерцанием Его и обновляясь в любви к Нему»<sup>553</sup>. Нельзя не отметить, забегая сильно вперед, как эти слова близки к описаниям мистических переживаний, трезвения ума и внутреннего делания у поздних византийских мистиков преп. Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата и самого св. Григория Паламы.

Душа «бессмертна и самодвижна»<sup>554</sup>. Происхождение ее святителем александрийским не затрагивается нарочито, но в противовес Оригену он отрицает его филологический анализ. Слсво ψυχή вовсе не производится им от ψυχρά / «холодная по своей природе, как думали некоторые из необразованных, но потому, что при большой горячности она иссушает влажное»<sup>555</sup>.

# Образ и подобие Божие

Насколько можно судить по всем произведениям св. Афанасия, и ранним и поздним, его понимание образа Божия в человеке не претерпело существенных изменений. Подход его к этому вопросу верен линии Александрийской школы, он напоминает Климента и Оригена. Богоподобие усматривается им в Богопознании первобытного человека. Но надо оговориться: во-первых, образ Божий не есть для Афанасия что-то субстанциальное, всажденное человеку в готовом виде, во-вторых, александрийский святитель усматривает в этом вопросе и нечто новое, он в вопросе восстановления утраченного образа, приписывает большое значение благодати Св. Духа. Но об этом будет сказано подробнее ниже.

Человек, и только он, создан по образу и подобию<sup>556</sup>. Ангелы не суть образ Бога<sup>557</sup>. Первобытное, догреховное состояние Адама им неоднократно описывалось. Праотец наш создан по образу Творца, и Бог. через уподобление Себе, сделал его созерцателем сущего, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности, чтобы человек никогда не отдалял от себя представления о Боге и не отступал от сожития со святыми. Адам жил невинно, подлинно блаженною и безмятежною жизнью. Он в чистоте своей непрестанно созерцал Слово, образ Бога Отца, ибо он сам сотворен по образу этого Образа. Когда человек чист, и ум его не занят телесными предметами, а собран в себе, он парит в горних и взирает на Слово, видит в Нем Отца Слово, услаждается созерцанием Его и обновляется в любви к Нему<sup>558</sup>. Бог сотворил человека и возжелал, чтобы он пребывал в нетлении (Премудр. II:23-24) и во образе собственной Его вечности»<sup>559</sup>. Афанасий, по-видимому, не делает различия между образом и

подобием.

После падения человек перестал видеть Образ Бога, т. е. Слово, стал созерцать зло, т. е. не-сущее. Сущее есть добро, ибо оно имеет для себя образы в сущем Боге; тогда как зло есть не-сущее, т. к. не имеет своих образов в Боге, а создано человеческими примышлениями. Уклонившись от созерцания Слова, человек в грехе созерцает только зло. Так произошло падение ума человека, его божественного начала. В этом пункте наблюдается, однако, некоторая неясность в учении св. Афанасия. Так, с одной стороны, люди «однажды сделались подвластными естественному тлению и утратили благодать Божия образа»<sup>560</sup>. Грех распространился на всех людей<sup>561</sup>. На этом и строится вся диалектика «Слова о воплощении Слова». Покаяние было бы недостаточным для восстановления падшего состояния человека, т. к. «оно не выводит из естественного состояния, а прекращает только грех». Обновление не могло совершиться ни чрез людей, ни чрез ангелов; посему-то единственно возможный путь спасения человеческого рода и был воплощение Слова. Икона, написанная на дереве сделалась невидимой, от внешних нечистот, и надо было, следовательно, придти Тому, Чей это лик, чтобы на той же доске можно было возобновить изображение; ибо ради изображения лика, и само вещество, на котором оно написано, не бросается, но возобновляется на нем лик<sup>562</sup>. Потому то Слово — Образ Бога принимает на Себя тело и тело не чуждое нашему. Оно уготовляет в Деве тело в храм Себе, и усваивает Себе оное, как орудие<sup>563</sup>. При этом св. Афанасий не считает вовсе нужным, подобно св. Мефодию Патарскому, отождествлять воплощенное Слово, Единородного Сына Божия с первозданным Адамом.

Но, с другой стороны, можно найти и несколько иное понимание последствий первородного греха Адама и Евы. Душа человека, несмотря на грех, остается разумной, стремится к невидимому, размышляет о бессмертии, хотя тело по природе и смертно<sup>564</sup>. Даже у язычников св. Афанасий признает возможность с просветлением образа при очищении от скверны греха, созерцать в образе Отчий Образ — Слово, и в Слове уразумевать Отца. «Или, если учение души недостаточно, потому что ум ее омрачается внешним и не видит она лучшего, то ведение о Боге можно заимствовать также от видимого; потому что тварь порядком и стройностью, как бы письменами дает уразуметь и возвещает своего Владыку и Творца»<sup>565</sup>. В более позднем произведении «Против ариан» он так смягчает свое учение: «как скоро люди изменились, отнят у них Дух, и они отвержены; но кающихся Он снова примет и, дав им свет, опять наречет сынами Божиими, даровав им вначале эту благодать»<sup>566</sup>.

Как бы то ни было, Слово воплощается ради нас падших. Мотив вочеловечения чисто сотериологический. Оно «усовершенствует и восстанавливает род человеческий, при этом при большей еще благодати, чем в начале (т. е. у Адама), потому что мы, восстав из мертвых, уже не убоимся смерти, но всегда будем царствовать с Христом на небесах»<sup>567</sup>.

## Обожение

Воплощением Слова совершается наше обожение. Св. Афанасий произносит свою классическую формулу, — мы знаем, что она в значительной мере навеяна св. Иринеем, — «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились»<sup>568</sup>. Эта мысль стала излюбленной для восточного богословского сознания. Она определила всю антропологию Православия. Важно не столько нравственное оправдание, особенно если его понимать юридически, судебно, сколь обожение. Вспоминается Плотин с его словами: «цель человеческой жизни не безгрешность, а обожение»<sup>569</sup>. Нео-платонизм, пусть в его христианизованном облике, не мог не повлиять на александрийского первосвященника. Разумеется, обожение невозможно в греховности; оно



предполагает узкий путь аскетике, оно обусловлено нравственным катарсисом. Но цель и предел нашего спасения, не одно только моральное очищение, а беспредельное углубление в Бога. Православию чужд пуританизм. Термин «обожение» встречается очень часто у св. Афанасия<sup>570</sup>.

Но если дело нашего спасения, т. е. обожение возможно, благодаря вочеловечению Единосущного Отцу Слова Божия, то оно все же есть дело всей Св. Троицы. Оно совершается благодатным содействием Св. Духа. Апостол Павел мистически познал и научил нас тому, что усыновление Богу совершается Духом Святым, посылаемым в наши сердца ([Рим. VII:15-16](#); [Гал. IV:5-6](#)). Св. Афанасий любит в своем учении об обожении развивать эту мысль. «Дух именуется животворящим... помазанием, и есть печать... Вся тварь делается причастною Слова в Духе»<sup>571</sup>. «И ради Духа мы все именуемся участниками Божиими... Сын сочетавает нас с Отцом, благодаря сущему в Сыне Духу... Те, в ком пребывает Дух, обожаются Духом»<sup>572</sup>. «Никто не приходит в бытие и не совершается иначе, как только через Сына в Духе»<sup>573</sup>. «Освящение совершается от Отца через Сына в Духе Святом»<sup>574</sup>. «Слово совершает обожение созданных существ в Св. Духе»<sup>575</sup>.

В этом виден огромный шаг вперед по пути раскрытия догматической мысли. Здесь св. Афанасий далеко опережает своих учителей, платонизировавших александрийцев, и открывает новую, чисто христианскую эпоху в мистической традиции. Стяжание Духа Святого — вот главное в духовной жизни Церкви. Неперестающий подвиг за харизматичность, искание утешения Утешителя. И это еще одна заслуга св. Афанасия.

Каков же, однако, плод этого обожженного состояния? В чем, собственно, заключается это обожение?

1. Прежде всего, надо раз навсегда запомнить, что это отнюдь не метафорическое выражение, не риторическая вольность, а самое реальное понимание онтологического обожения человеческого естества. Это, конечно, высшая ступень освящения человеческого духа и тела, а не только святость в ее нравственном значении, не праведность, а именно преображенное духовное состояние всего психофизического состава человека.

2. Человек входит в Св. Троицу. Сын Божий поднимает наше естество выше небес, выше ангелов. Но не следует ограничивать это прославление человека только человеческою природою в Ипостаси Христовой. Не одно только человечество Христа, и не все человечество вообще, не «родовой человек», но и каждый человек обоживается, т. е. становится по причастию богом.

3. Так. обр., обожение есть, по существу, то, что ап. Павел называл усыновлением. Александрийский святитель говорит: «Хотя Один есть Сын по естеству, истинный и едиnorodный, но и мы делаемся сынами (Божиими), не Ему подобно, не по естеству и не в действительности, но по благодати Призвавшего; и, будучи земными людьми, именуемся богами, не такими, каков Бог и каково истинное Слово Его, но как восхотел даровавший сие Бог»<sup>576</sup>.

4. Это обожение достигается по благодати Св. Духа, Который соединяет нас в Сыне со Отцем. По благодати мы больше не смертны, «смерть приведена в бездействие, мы восстанавливаем свой утраченный образ, «мы спасаемся, как сотелесники Слова» (σὺσσωμοί)<sup>577</sup>. Выражение ап. Павла ([Ефес. III:6](#)) воспринято было богословским сознанием. Классический греческий не знает этого понятия. Христианская мистика, выросшая из опыта евхаристической жизни дала этому выражению права гражданства. Его мы находим у св. Иринея (в приведенном тексте у св. Афанасия, у св. Кирилла Иерусалимского). Слово воплотилось, вочеловечилось; Духом Святым освящается Евхаристическое Тело Христово; человек причащается этого Тела, становится одним телом с Христом, сродняется с Ним, Им не опалается человеческое естество.



Этим выражается максимальное приближение человека к Богу, его причастие Божеству, без уничтожения, конечно, особенностей человека, приближение и причастие неслиянное и неизменное. Это, повторяем, не есть только моральное совершенство, — катарсис его, конечно, обуславливает, — это не категория нравственности, а вполне онтологическая реальность в плане духовной жизни. А возможно это обожение только потому, что человек создан по образу и подобию Божию, потому что он богоподобен, потому что Бог вочеловечивается, т. е. облачается в человека, становится человеком, рождается человеком, который есть Его образ. В плане спасения, и даже больше, в плане миротворения предвиден был от века, до сложения мира БОГОЧЕЛОВЕК, а не БОГОАНГЕЛ и не какой иной образ откровения Бога.

## **Св. Василий Великий**

В своих «Подвижнических Уставах» св. Василий Великий говорит о том, что «грех Адама рассек естество человека» и соответственно с этим «Спасителево вочеловечение приводит человеческое естество в единение с самим собою и с Спасителем и, истребив лукавое сечение, оно восстанавливает первобытное единство»<sup>578</sup>. «В людях растлилось судилище души», — пишет он в ином месте<sup>579</sup>. Эта мысль, можно сказать, является определяющею в его науке о человеке. Это отправная точка его антропологических построений. Небесного человека, т. е. божественный о нем замысел св. Василий обходит молчанием. Он начинает богословствовать, созерцая смертного и падшего человека. Этим строится ветхоадамовская антропология.

Нельзя не обратить внимания на то, что «Шестоднев» не закончен. Толкование доведено им до сотворения земных животных. О самом человеке, о творческом замысле о нем не сказано ничего. Но зато в омилиях св. Василия нет недостатка в морализировании о человеке и в обличении грешного людского рода.

Казалось бы, от ученика афинских риторов можно было бы ожидать более глубокого прозрения и более философского подхода к премирной судьбе человека, как это мы видим у его друга св. Григория Богослова или особенно у его брата св. Григория Нисского. В вопросах онтологии и метафизики св. Василий достаточно умеет показать свою философскую подготовленность и с философским вооружением он полемизирует против ариан и евномиан. А в теме о человеке главным для него является его падшее состояние, лишение райской чистоты, его смертность. Но все же диалектика кессарийского святителя не лишена интереса, т. к. им затрагивается ряд важных вопросов.

## **Природа человека**

Исходною точкою в учении о человеке является для св. Василия его смертность. «Что такое родилось?.. — спрашивает он в беседе в честь мученицы Иулитты. — Человек. А если человек, то, конечно, и смертный. Что же необыкновенного, если смертный умер?»<sup>580</sup>. Несколько пространнее говорит он об этой немощности смертного человека в другой беседе: «Человек посеян в утробе матерней. Но этому семени предшествовала скорбь. Семя брошено в бразды естества; если только подумать об этом, то устыдишься начал рождения. Бренное семя изменилось в кровь; кровь одебелела в плоть; плоть со временем приняла на себя образ; образовавшееся непонятным для ума способом одушевилось; стесняемый зародыш скачет, негодует на это узилище естества. Но едва наступило время рождения, распались затворы чревоношения, отверзлись двери естества, материнская утроба разрешила удерживаемый ею дотоле плод. Выскользнул в жизнь этот борец скорби, вдохнули в себя воздух эти уста твари; и

что же после этого? Первый от него звук — плачет?...» И несколько ниже св. Василий говорит: «Вслед за суетными надеждами идет смерть, посмевающаяся смертным»<sup>581</sup>.

Такое же настроение и почти такой же реализм описания мы найдем и у друга св. Василия, у св. Григория Богослова, но общая окраска его взглядов на человека будет, как увидим ниже, несколько отлична.

Эта смертность является последствием греха, т. е. той именно расщепленности естества человеческого, о котором было говорено выше. До падения Адам «был горе... имел начальство по подобию ангелов, по своей жизни был подобен Архангелам, и слышал божественный голос»<sup>582</sup>. Адам пребывал с Богом в единении любви.

Если обратиться к составу человека, то при ясной дихотомии св. Василий различает значительную сложность внутренней природы, т. е. души. «Наша жизнь двояка; одна свойственна плоти, скоропреходящая, а другая сродна душе, не допускает предела»<sup>583</sup>. Душа эта разумна<sup>584</sup>. Человек обладает особым Свойством — разумностью, отличающим его от прочих животных<sup>585</sup>. Поэтому и самое важное благо для человека это мудрость и благоразумие<sup>586</sup>. «Душе невозможно существовать, не зная Творца; ибо неведение Бога — смерть для души»<sup>587</sup>. «Ум — это кормчий, который направляет помыслы, и управляет страстями и раздражением»<sup>588</sup>. «Душа есть подобие неба, т. к. в ней обитает Господь; плоть же составлена из земли, и в ней обитают смертные люди и бессловесные животные»<sup>589</sup>.

Природа души определяется им еще и так: «Что существенно наше? Это душа, которою мы живем, существо тонкое и духовное, не имеющее нужды ни в чем обременяющем; это — тело, которое Творец дал душе колесницею в жизни. Ибо вот что человек: ум, тесно сопряженный с приспособленною к нему и приличною плотию... Ему назначено начальствовать над тем, что на земле. Пред ним распростерта тварь, как училище добродетели»<sup>590</sup>.

Сложность, или, точнее, свыше данная богатая природа человека, говорит о божественном отпечатке на ней. Человек носит на себе начатки всей вселенной, он соотносителен с ней, логосы всего бытия находят в нем свое отражение. Поэтому св. Василий и может сказать: «... нет нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как в малом каком мире ты усмотришь великую Премудрость своего Создателя»<sup>591</sup>.

Что касается психологической терминологии, то он верен традиции древней философии: в душе им различаются силы раздражительная, желательная и разумная<sup>592</sup>.

## Образ и подобие Божие

В разумности души усматривает св. Василий образ Божий в человеке, однако, это не следует понимать в духе узкого интеллектуализма. С одной стороны, правда, он говорит: «Мы — это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу Создателя»<sup>593</sup>. Или: «мы из небытия в бытие приведены, мы сотворены по образу Создавшего, имеем и разум, и слово, которые составляют совершенство нашей природы, и которыми познаем мы Бога»<sup>594</sup>. Но, конечно, не самое свойство разумности, не нечто заключенное в субстанции ума составляет этот образ, а способность и стремление его к Богу. В естестве человека заложен порыв, некая подвижность к духовному.

В аскетической устремленности к очищению св. Василий яснее прозревает, чем отличен человек от прочих тварей. «Страсти отдалили душу от сродства с Богом... через очищение от срамоты греха человек возвращает древний вид царскому образу. А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза»<sup>595</sup>. Эти слова напоминают рассуждения

св. Афанасия.

В книге «О Св. Духе» он говорит: «мы обязаны уподобляться Богу, сколько это возможно для естества человеческого; уподобление же невозможно без ведения»<sup>596</sup>. «Цель христианства — подражание Христу в мере вочеловечения, сколько это сообразно со званием каждого»<sup>597</sup>.

В учении св. Василия видно, что образ не есть субстанциальное качество, что то заложенное и уже готовое в душевном складе человека. Это есть как раз задача, необходимость раскрыть в себе свое творческое начало. Из этого он делает интересные выводы.

В «Пространно изложенных правилах» (ответ 2) читаем: «.. вместе с устроением живого существа, я имею в виду человека, вложенное в нас некоторое прирожденное стремление (точнее: семенной логос), в себе самом заключающее побуждение к общению с любовью Божией»<sup>598</sup>. Затем несколько дальше: «получив заповедь любить Бога, приобрели мы также и силу любить, вложенную в нас при самом первоначальном нашем устройстве. Доказательство этому лежит не во вне, но каждый может это узнать сам собою и сам в себе. Ибо от природы в нас есть вождение прекрасного... Что же досточуднее Божией красоты?...»<sup>599</sup>. Наконец, он заключает: «... люди по природе желают прекрасного; в собственном же смысле прекрасно и достолюбезно благое; а благо — Бог. К благому же все стремится; следовательно, все стремится к Богу»<sup>600</sup>.

Вот и основание для постройки подлинно христианской эстетики; это может лечь и в основу философии творчества, о чем будет подробнее сказано при разборе учения Паламы о творческом образе в человеке.

В этом неудержимом стремлении к Богу, конечно, не м. б. предела, т. к. в области абсолютного, в порыве к Абсолюту нет ограничения и условности. Поэтому св. Василий и пишет: «уподобление Богу и крайний предел желаемого есть о б о ж е н и е»<sup>601</sup>.

В загробной судьбе человека важно то, что и тело, «истлевшее во гробе» восстанет, и душа, та самая, которая отлучена смертью, снова будет жить в теле»<sup>602</sup>. Всякий ложный спиритуалистический подход к телу этим совершенно исключается из миропонимания св. Василия. Для него важно целостное обожение человеческой природы.

## Св. Григорий Богослов

С в . [Григорий Назианзин](#) прославлен Церковью преимущественно, как «троичный богослов». Но если центральный догмат христианства был главным интересом жизни его, то не мало сил и устремлений своих посвятил он и прославлению человека. Тема о человеке занимала его постоянно. Из его произведений, будь то Слова, поэмы, письма к отдельным лицам, или краткие заметки, ясно, насколько он много думал об этом и насколько сам он был человеческим и в творениях своих проявил себя. Он, со всеми присущими человеку качествами, обнаруживает себя в своих писаниях. Поэт, лирик, грустно мечтающий и созерцающий поток жизни, он с глубоким знанием души человеческой говорил о человеке.

Прежде всего, его антропологические построения исходят из его космологии. В Слове «О мире» говорит он о «Мирородном Уме», который в Своих великих умопредставлениях рассматривал им же составленные образы мира, который был произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим». В этом созерцании совершенного Всеединства св. Григорий сосредоточивает свой взгляд на человеке. Вот как говорит он в «Похвале девству» об обликах девства. Первая Дева — это Св. Троица, рождающая от безначального Отца не возбужденного никем... Вторая Дева, это после Троицы светозарные ангелы, у которых нет супружества, ни скорбей, ни забот, ни страшного и преступного мятежа страстей... Они просты, духовны,

проникнуты светом, не от плоти ведут начало... Для них в девстве готов путь богоподобия... Но это не конец. «Нужен был, говорит Богослов, еще зритель Премудрости, мать всего и благоговейный царь земной и Бог сказал: Пространное небо уже населяют чистые и присноживущие служители, непорочные умы, добрые ангелы, песнословцы, немолчно воспевающие Мою славу. Но земля украшается одними неразумными животными. Потому угодно Мне создать такой род тварей, в котором бы смешивалось то и другое, род тварей средних между смертными и бессмертными, разумного человека, который бы увеселялся Моими делами, был мудрым таинником небесного, великим владыкою земли, новым Ангелом из персти, песнословцем Моего могущества и Моего ума. Сказав это, и взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками Он составил мой образ и уделил ему часть Своей жизни. Потому что послал в него дух, который есть струя невидимого Божества. Так из персти и дыхания сотворен человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Поэтому, как земля, привязан я к этой жизни, и, как частица Божества, ношу в груди любовь к жизни будущей»<sup>603</sup>.

Для св. Григория много неясного в теме о человеке. Он не упрощает проблемы, и для него не так то легко и благополучно можно разрешить этот сложный вопрос. Человек есть средоточие всей вселенной. Он малый мир, микрокосм<sup>604</sup>, и отсюда двойственность в его природе. Для св. Григория не мало вопрошаний, недоумений и загадок в теме антропологической. Он подчас больше недоумеает, чем догматически формулирует. Вот характерный отрывок:

«Кто я был?.. Кто я теперь? И чем я буду? Ни я не знаю этого, ни тот, кто обильнее меня мудростью... Я существую. Скажи: что это значит? Иная часть меня самого уже прошла, иное я теперь, а иным я буду, если только буду. Я не что либо непременно, но ток мутной реки, который непрестанно притекает и ни на минуту не стоит на месте. Чем из этого назовешь меня? Что наиболее, по твоему, составляет мое «я»? Объясни мне это, но смотри, чтобы теперь этот самый «я», который стою перед тобою, не ушел от тебя. Никогда не перейдешь в другой раз по тому же течению реки, по которому переходил ты прежде. Никогда не увидишь человека таким же, каким ты его видел прежде. Сперва заключался я в теле отца; потом приняла меня мать, но как нечто общее обоим; потом я стал какая то сомнительная плоть, что то не похожее на человека, срамное, не имеющее вида, не обладающее ни словом, ни разумом, и матерняя утроба, служила мне гробом. И вот мы от гроба живем для тления»<sup>605</sup>.

В том же слове «О природе человека» он пишет: «И ты, душа моя, кто, откуда и что такое? Кто сделал тебя трупоносицею, кто твердыми узами привязал к жизни, кто заставил непрестанно тяготеть к земле? Как ты, дух, смешалась с дебелистью; ты, ум, сопряглась с плотью; ты, легкая, сложилась с тяготою? Ибо все это противоположно, и портивоборствует одно другому... Я образ Божий, и родился сыном срама; со стыдом должен наименовать похотение матерью своего достоинства. Потому что началом моего прозябения было истекшее семя, и оно сотлело, потом стало человеком, и вскоре будет не человеком, но прахом. Таковы последние мои надежды»<sup>606</sup>.

Это напоминает слова св. Василия о смертности человека, приведенные выше. Но заподозреть св. Григория в каком бы то ни было манихейском, лжеспиритуалистическом подходе к человеку не приходится. Неизбежность смерти определяет его взгляд на человека. Определяет, но не исчерпывает.

Человек — «трупоносец»<sup>607</sup>, это верно. «От всякого, наконец, останутся только хрупкие, полуистлевшие кости и голый череп»<sup>608</sup>. Смертность — неизбежное последствие плотяности. Но именно о теле много и трогательно, хотя и не без горечи подчас говорит св. Григорий:



«... К тебе обращаюсь, плоть, к тебе столь неисцельной, к тебе — лъстивому врагу моему и противнику, никогда не прекращающему нападений. Ты — злобно ласкающийся зверь, ты всего страннее, охлаждающий огонь»<sup>609</sup>. «Плоть — мой враг и друг; приятная война, неверное благо; плоть, непрестанно вкушающая плод человекоубийственного древа; брение, грязная цепь, тяжелый свинец, неукротимый зверь... Перестань безумствовать и питать непримиримую вражду к моей душе»<sup>610</sup>. «Не понимаю, как я соединился с ним, и как, будучи образом Божиим, я смешался с грязью. Это тело, когда хорошо ему, поднимает войну; а когда я воюю против него, ввергает в скорбь. Его я люблю, как сослужителя; от него же и отвращаюсь, как от врага; бегу от него, как от уз, и почитаю его, как наследника... Это ласковый враг и коварный друг. Чудное соединение и раздвоение. Чего боюсь, того и держусь; и что люблю, того страшусь... Что это за премудрость открывается во мне, и что за великая тайна?»<sup>611</sup>.

Дуализм во взгляде на человека — одно из самых частых настроений в его антропологии: «Я состою из души и тела. И душа есть струя бесконечного света Божества; а тело ты производишь от темного начала?»<sup>612</sup>. Так обращается он к манихейцам с обличением в неправовоерии. «Во мне двоякая природа, — пишет он в другом месте, — Тело сотворено из земли, потому и преклонно к свойственной ей персти. А душа есть Божие дыхание, и всегда желает иметь лучшую часть пренебесных»<sup>613</sup>. «Отважусь на одно правдивое слово: человек есть Божия игра, подобно одной из тех, какие мы видим в городах. Сверху надета личина, которую сделали руки; когда же она снята, то каменею от стыда, явившись вдруг другим. Такова вся жизнь жалких смертных. У них на сердце лежит мечтательная надежда, но тешатся они ею недолго»<sup>614</sup>. «Не весь я чистая природа ум; не весь и худшая, персть; но составлен из того и другого, и нечто иное с ними. А потому и терплю непрекращающуюся тревогу брани между взаимно враждующими»<sup>615</sup>.

Бог составил человека из смешения неразумного с разумным, «животное разумное»; «таинственно и неизъяснимо связал персть с умом и ум с духом»<sup>616</sup>. В этом, конечно, основная загадка и трагичность человеческой природы. И об этой телесной части человеческого существа св. Григорий говорит очень возвышенно. Эллинов он упрекает в том, что для них была невероятна светозарность плоти<sup>617</sup>. А сам он эту светозарность понимает, и очень высоко ставит человека во всей его полноте, а не только в спиритуалистическом освещении.

Указанная двойственность человеческой природы, ее загадочность являются основной линией в мудрствованиях о человеке. Человек для св. Григория иероглиф, который нельзя легко расшифровать. Упрощать проблему о человеке нельзя. В основе ее лежат конфликты и апории. Благополучный взгляд на человека не согласуется с действительностью. Человек полон противоречий. Поэтому, обращаясь от трупоносной стороны человека к другому его облику, св. Григорий видит на дне человеческой души головокружительные бездны и дали. В этом плане — бескрайние возможности.

Неоднократно он говорит о том, что человеческая душа есть «струя Божества»<sup>618</sup>, «дыхание Бога»<sup>619</sup> и т. под. Эти выражения не следует, конечно, ни в коем случае понимать буквально, что привело бы к пантеистическим взглядам на человека, на что совершенно не уполномочивает вся система св. Григория. От того, что человек — дыхание Бога или частица Божества, от этого ничего в Боге не умалилось. Никакого ограничения самой личности человека и уменьшения ее персоналистической ценности здесь не может и быть. Как бы предвосхищая подобные нападки, св. Григорий так исповедует свое понимание души: «Знаю и другое учение, которого никак не приму; потому что у меня не какаянибудь общая, всем разделенная и по воздух блуждающая душа. В противном случае все бы вдыхали одинаковую душу, и все те, которые живут на свете, испустив дух, пребывали бы в других живущих»<sup>620</sup>. Но вернемся к

высокому назначению человека.

«Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, т. е. невидимая и видимая природа; созидает, говорю, человека, и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь, — что в Слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия, — творит, как бы некоторый второй мир, в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой. царя над тем, что на земле, подчиненного горному царству; земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умопостигаемого<sup>621</sup>. «Человек — образ Божий, и беседует с Божиим образом»<sup>622</sup>. «Я и сам образ горней славы Божией»<sup>623</sup>. «Знаю, что ты от Бога и Божия слава»<sup>624</sup>. «Несомненно, что человек есть тварь и образ великого Бога. От Бога всякий исшел и к Богу идет»<sup>625</sup>. «Душа есть дыхание Божие, и будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же, божественный и неугасимый. Ибо образу Великого Бога неприлично разрушиться бесславно, как разрушаются пресмыкающиеся и неразумные животные, хотя грех и усиливался соделать его смертным»<sup>626</sup>.

Вот его мысли о высоком назначении человека и его положении в духовной иерархии ценностей.

«Первое чистое естество — Троица, а потом ангельская природа; в третьих же, человек, поставленный в равновесии между жизнью и смертью; я, которому предназначена величественная цель, но достигаемая с трудом, если только, хотя несколько, отверста мною дверь греховной жизни; ибо такой подвиг предназначен Богом моему уму»<sup>627</sup>.

В «Песни Христу, после безмолвия на Пасху» он учит: «Твоя слава, Христе, — человек, которого Ты поставил здесь ангелом, песнословцем сияния Твоего, о бессмертный Свет и вновь родившийся для смертного... Для Тебя живу, для Тебя говорю; я, одушевленная перед Тобою жертва, единственное приношение, оставшееся у меня от всех моих стяжаний»<sup>628</sup>.

Каково же это назначение? Это столь излюбленное восточною мыслию о б о ж е н и е. Вот что говорит св. Григорий: «От Бога всякий исшел, и к Богу идет..., чтобы, совлекшись плоти и противоборствующей дебелости, соделаться богом и духом, стать в чине светозарного ангельского лика... Такова цель жизни»<sup>629</sup>. «Окрест светозарного Царя, — пишет он в другом месте, — предстоит непорочный, небесный сонм; это те, которые поспешают от земли, чтобы стать богами; это — Христоносцы, служители креста, презрители мира, умершие земному, пекущиеся о небесном, светила мира, ясные зеркала света. Они видят Бога; Бог — их; и они — Божий»<sup>630</sup>. «В этот мир вступит впоследствии человек Божий, когда, очистив ум и плоть, совершится Богом».

Но обожение возможно, только благодаря воплощению Слова<sup>631</sup>. Христос обожил человека Своими страданиями<sup>632</sup>. Поэтому и человеку «со Христом должно спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже Богом»<sup>633</sup>. В воплощении «дольний человек стал Богом, после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино; потому что препобедило лучшее, дабы и мне быть Богом, поколику Он стал человеком»<sup>634</sup>. Об обожении много и часто говорит св. Григорий<sup>635</sup>.

Каковы пути к обожению?

Прежде всего, любовь. «**Любовь**, — говорит он, — по моему есть единомушие; любовь к Богу вместе и путь к обожению»<sup>636</sup>. Обожение подается, конечно, и в таинствах Церкви. «Дух делает меня Богом в крещении»<sup>637</sup>. Но в особенности этому служит святейшее таинство Тела и Крови: «Приступи и стань близ сея Жертвы, у сей таинственной Трапезы, подле меня, который



этую Жертвою тайноводствует к обожению"...<sup>638</sup>.

Дух научил меня светозарности ангельской, как первой, так и последней. Но и здесь она нашла меру. И эта мера — Бог. Поскольку кто приближается к Царю, постольку делается он светом, а с просветлением приобретает и славу»<sup>639</sup>.

До Григория Богослова никто еще не сказал таких замечательных и возвышенных слов о человеке:

«Если будешь низко думать о себе, то напому тебе, что ты — Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе и небесный, и земной, приснопамятное творение. Ты — созданный Бог, через Христовы страдания идущий в нетленную славу»<sup>640</sup>. «Сотворенным Богом» неоднократно называет св. Григорий человека<sup>641</sup>. Этим исключается всякий лжеаскетический подход к человеку. Аскетика состоит не в убиении тела и никак не в унижении человеческого назначения, а в помощи человеку исполнить это свое назначение. Истинная духовность выражается не в презрении к телу, а в одухотворении всего психофизического состава человека.

## Св. Григорий Нисский

Учение св. Григория Нисского о человеке интересно особенно потому, что оно разносторонне. Писатель не ограничивается одной только сотериологией и нравственным моментом. Это, правда, не есть еще исчерпывающая православная антропология, но св. Григорием затронут ряд тем, которые будут еще неоднократно поставлены перед святоотеческой мыслью. Его учение о человеке стоит в связи с его космологией. Заключается оно, гл. обр., в следующих произведениях: «О Шестодневе», написанном брату Петру и являющимся дополнением незаконченного «Шестоднева» старшего брата, Василия Великого; «Об устройении человека», главном антропологическом труде св. Григория, продолжающем тот же «Шестоднев» и являющимся едва ли не первой попыткой трактата на тему о человеке; «О младенцах, преждевременно похищенных смертью»; диалог с сестрой Макриной «О душе и воскресении» (так наз. «Macrinia»; а также в некоторых местах «Большого Катехизиса». Нельзя не упомянуть еще два произведения св. Григория Нисского: 1. беседу на слова «Сотворим человека по образу и подобию нашему (М. Р. Gr. t. 44, 257—298) и 2. отрывок на слова «Что значит по образу и подобию» (44, 1328—1345). Надо, однако оговориться, что подлинность этих двух произведений подвергается сомнению. Барденэхвер сомневается в автентичности обоих трактатов<sup>642</sup>. По-видимому, это мнение разделяет и Баланос, поскольку он не вносит этих названий в список творений св. Григория<sup>643</sup>. Автентичность отрицает и М. Оксийок<sup>644</sup>. Архиеп. Филарет, не сомневаясь в автентичности первого трактата, считал второй произведением св. Анастасия Синаита<sup>645</sup>. Но в последнее время после обстоятельной статьи А. фон Иванка в «Byzantinische Zeitschrift» можно считать автентичность этих двух сочинений св. Григория доказанной<sup>646</sup>. По крайней мере, к этому склоняется А. Puech<sup>647</sup>, а Daniélou прямо это утверждает<sup>648</sup>.

В изложении св. Григория можно наметить ряд тем:

1. о времени творения человека и о назначении его;
2. об образе Божиим;
3. о разделении на полы («устройство человека»).
4. о грехопадении, а в связи с этим и об искуплении и восстановлении.

## 1. Назначение человека;

Св. Григорий совершенно ясно учит, что Бог творит человека и призывает его «к познанию Себя (т. е. Бога), чтобы ему быть другом Божиим и разделить Его блаженство»<sup>649</sup>. Логос Божий творит человека «от преизбытка Своей любви с целью сделать его участником божественных благ»<sup>650</sup>. Бог, как благо, и даже превышающий благо, не мог иметь иных мотивов творения. После премудрого создания мира и выполнения всего творческого плана во всех деталях оставалось увенчать это творение. Все богатства твари было уже готово, но не было еще, кому всем этим воспользоваться»<sup>651</sup>. Но почему же человек введен в создание последним ?

«Не естественно, — говорит Нисский епископ, — было начальнику явиться прежде подчиненных; но после того, как уготовано сперва владение, следовало показать и царя». «Человек введен последним в творение не потому, что, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных»<sup>652</sup>.

Если в творении всего видимого мира, можно заметить поспешность, т. е. создание вдруг, по одному повелению Божию, то при сотворении человека наблюдается иное:

«Устроению человека предшествует совет и Художником, по начертанию слова, предызображается будущее создание, и каково должно оно быть, и какого первообраза носить на себе подобие... К одному только устроению человека Творец приступает, как бы с рассматрительностью, чтобы и вещество приуготовить для его состава, и образ его уподобить первозданной красоте, и предназначить цель, для которой он будет существовать, и создать естество, соответственное ему, приличное его деятельности, пригодное для предположенной цели»<sup>653</sup>. Человеку дано царствовать, господствовать над своими желаниями, и в этом человек есть подобие Божией царственной власти. Бог есть Ум, Слово и Любовь, и только человеку даны ум (духовность), слово и любовь<sup>654</sup>. Даже чисто внешнее, физическое отличие человека, как прямизна стана его, свидетельствует об особом владычественном назначении человека<sup>655</sup>.

В творении мира можно усмотреть постепенность и разнообразие. Так существа могут быть разделены на умопостигаемые (духовные) и телесные; эти последние на лишенные вовсе жизни, и на живые; живые — на имеющие чувства и на лишенные их; чувствующие — на разумные и неразумные. В словесном (разумном) животном, человеке срастворены всякого рода души. В разумном заключается и прочее; в чувственном есть и естественное. Человек заключает в себе все это<sup>656</sup>. Человек, стало быть, представляет собою некий малый мир, микрокосм. Но не в этом усматривает св. Григорий достоинство человека.

«Язычники говорили: человек есть микрокосм, состоящий из одних и тех же со вселенною стихий. Но этим громким именем, воздавая такую похвалу человеческой природе, они сами того не заметили, что почтили человека свойствами комара и мыши; потому что и в них растворение четырех стихий... Поэтому что важного в этом почитать человека образом и подобием мира; когда и небо преходит, и земля изменяется, и все, что в них содержится, преходит. Но в чем же тогда по церковному учению состоит величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу естества Создавшего»<sup>657</sup>.

Что же такое этот «образ»?

Человек существенно отличен от прочих тварей. Он вне их ряда и выше его. Бог творит человека не так, что повелевает ангелу (его создать) и не так, чтобы земля его произвела из себя «автоматически», как цикаду, но творит его Своей собственной рукой»<sup>658</sup>. Об этом же «собственноручном» творении будет говорить и св. Анастасий Синаит<sup>659</sup>, во многом зависящий от св. Григория.

Отсюда и сильно развитое чувство высокого достоинства человека. «Научись своему

достоинству», ибо «начале нашего бытия есть истинное богословие»<sup>660</sup>. Отсюда и сознание исключительного назначения человека, которое не дано прочим живым существам. «Что есть христианство? — спрашивает Нисский епископ. — «Уподобление Богу в меру человеческого естества»<sup>661</sup>, «Если человек для того и приходит в бытие, чтобы соделаться причастником божественных благ, то по необходимости он устрояется таким, чтобы ему быть способным к причастию этих благ»<sup>662</sup>.

Эта мысль неоднократно повторяется в произведениях Нисского епископа. Во II беседе на евангельские блаженства он говорит: «человечество образовано по точнейшему подобию Первообраза»<sup>663</sup>. «Человек призван к приусвоению с Богом», — сказано в беседе на Крещение Христово<sup>664</sup>. «Человек в себе носит подражание божественному начертанию», — говорится в «Масгìниа»<sup>665</sup>. «В человеке есть что то сродное Богу»<sup>666</sup>, почему ему и дано «облечься божественным естеством»<sup>667</sup>, дано ему «общение Божества»<sup>668</sup>, дано и о божиться<sup>669</sup>. «Разумная природа человека пришла в бытие, чтобы богатство божественных благ не осталось втуне», — утверждает св. Григорий<sup>670</sup>.

Из этого, однако, не следует делать выводов, переоценивающих разумные способности человека. Наша разумная природа сама по себе не может еще подняться до уподобления божественному Началу. Св. Григорий говорит в 1 проповеди на евангельские блаженства; «человеческой страстной жизни, правда, невозможно совсем уподобиться жизни, изъятной от страстей»<sup>671</sup>. Как совершенно справедливо замечает А. Крампф, реальным субстратом связи человека с Богом является не ум его, и это не было обладанием божественным благами «naturaliter», а по благодати Св. Духа<sup>672</sup>. В очень документированной диссертации о первоначальном состоянии человека по учению св. Григория Нисского этот автор стоит, однако, на типичной для латинянина схоластической линии. Он пытается найти у св. Григория те томистские подразделения и терминологию, которых не могло быть в IV веке. Он хочет найти у Нисского святителя тройное значение подобия: по природе, по благодати, и по прославлению. Он ищет схоластические уточнения, которых не существовало в языке и в мировоззрении писателя, незнакомаго с методом Фомы Аквината и Тридентского собора, как, напр. *ordo praeternaturalis*; *dona praeternaturalia*; *ex parte primae*; *ex parte causae efficientis*, etc., что в общем является обычным насилием латинского конфессионального антиисгоризма<sup>673</sup>.

Но это же высокое назначение человека связано и с его телесной ограниченностью. Человек и велик, и мал; он и одарен особым достоинством и ничтожен; предназначен к славе, нося в себе ее залог и в то же время подчинен тысячам страстей<sup>674</sup>. «Бог сотворил внутреннего человека и слепил внешнего; слеплена плоть, сотворена же душа»<sup>675</sup>. Внешний человек, это не «я», а «кое»; рука, это не «я», тогда как «я», это словесное начало моей души»<sup>676</sup>.

Как и тезоименный ему Назианский богослов, св. Григорий Нисский почувствовал всю загадочность человека и трагизм его природы, жертвы постоянных конфликтов и контрастов. Как естество глаз не может себя видеть<sup>677</sup>, так и человеку себя не узнать и не разгадать. «Легче узнать небо, чем самого себя.»<sup>678</sup>. Настоящая и глубокая антропология не может миновать эту иероглифичность человека. Это «познай самого себя» останется навсегда неразрешимой загадкой. Потому то антропология этих великих богословов и мыслителей и не остается на поверхности внешних явлений.

## 2. Образ Божий в человеке.

Учение св. Григория Нисского об образе Божиим в человеке представляет особый интерес

для историка христианской мысли по двум причинам. Прежде всего, автор пытается сделать некий обзор, предшествующих мнений по этому вопросу, как бы подводя известные итоги сказанному до него. Вместе с этим св. Григорий выдвигает и свое мнение по этому вопросу и в этом он развивает идеи того символического реализма, который в позднейшей христианской письменности получит особенно широкое распространение. Эти две подробности и заставляют историка мысли остановиться возможно внимательнее на учении Нисского епископа о богоподобии человека. В частности, здесь следует обратить внимание и на вопрос об отличии образа от подобия, что будет сделано в заключение настоящего параграфа.

Итак, из предыдущего изложения было ясно, какое значение св. Григорий придает особому, самостоятельному акту творения человека, отличному от создания прочих живых существ. «Свет, небо, светила, море, рыбы, звери и птицы созданы просто, без совета Божия», тогда как о человеке состоялся особый совет Божий. Из формы множественного числа «сотворим», св. Григорий делает заключение об участии всей Св. Троицы в этом совете; а слово «сотворил» указывает на единство Божества<sup>679</sup>.

Из сказанного ранее об иероглифичности человеческой природы понятно, насколько трудно определить то самое существенное и вместе с тем сокровенное, что есть в человеке, — его божественный образ. «Кто уразумел свой собственный ум? Уразумели ли люди себя самих?» Если нельзя познать Первообраз, то и образ этого Первообраза, т. е. сам человек недоступен уразумению<sup>680</sup>. Тем не менее, мы призываемся к внутреннему самоуглублению, к напряжению своего духовного взора в сокровенный мир нашей души. Трудно постичь внутренний смысл, сокровенный «логос» нашего создания, но, если углубиться в созерцание своей внутренней сущности, то нам не может не открыться «некое устройство страшное и неудобобъяснимое, содержащее в себе изображение многих сокровенных тайн Божиих»<sup>681</sup>. Отсюда вот и ведет начало тот символический реализм, о котором только что было сказано.

Если «образ Божий онтологически неопределим, то можно говорить только об отображении совершенств Первообраза, или что то же о причастии Его благ»<sup>682</sup>. Но это не должно служить запретом искать эти отображения. Искать их надо в той стороне человеческого бытия, по которой он отличается от природы, т. е. в разумной сфере. В «Macrinia» сказано так: «душа есть подобие Божие, и поэтому все чуждое Богу не входит в определение души, т. к. в вещах различных не может сохраняться подобное»<sup>683</sup>.

Подводя итог высказанным до него мнениям, св. Григорий говорит: «одни называли образом Божиим и подобием начальственную и властную способность в человеке, тогда как другие духовное и невидимое начало души; иные — нетленное и безгрешное состояние, каким создан был Адам, другие же опять таки это проречение отнесли ко крещению»<sup>684</sup>. Писатель замечает, что, если духовное начало можно называть образом Божиим, то почему же наиболее духовные существа, ангелы не удостоены наименования «по образу»? Св. Григорий намечает здесь тему о взаимоотношении мира человеческого с миром ангельским, тему, которая будет потом воспринята св. Анастасием Синаитом, патр. Фотием, а также и св. Григорием Паламой именно в связи с вопросом о богоподобии.

Но Нисский святитель считает необходимым не упрощать тему об образе Божиим. Надо этот образ искать не в одном только моменте духовной жизни, а надо помнить, как он говорит, что «человек стяжал вовсе не один какой то образ и подобие, но и второй, изображая как бы в некоем зеркале и прикровенном начертании, прообразующем, конечно, а не природном, тайну Триипостасного Божества; да и не только это, но еще и ясно начертывая вочеловечение Единого от Св. Троицы Бога Слова»<sup>685</sup>. В этом и есть основание символического миропонимания и построение всего, в том числе и науки о человеке на символическом реализме.



В чем же усматривает св. Григорий тайну Триипостасного Божества в нашей природе? В трех разных смыслах. Во-первых, тайна Св. Троицы символически прообразуется в трех прародительских Ипостасях, т. е. в Адаме, Еве и их сыне. «Адам, не имеющий тварной причины и нерожденный, есть пример и образ не имеющего причины Бога Отца, Вседержителя и Причины всего; рожденный сын Адама предначертывает образ рожденного Сына и Слова Божия; а происшедшая от Адама (но не рожденная от него) Ева, знаменует исходящую Ипостась Св. Духа. Потому то Бог и не вдует ей дыхание жизни, что она является примером (типом) дыхания и жизни Св. Духа, и что она имеет через Св. Духа воспринять Бога, Который есть истинное дыхание и жизнь всех». Отсюда и выводы: нерожденный Адам не имел среди людей другого, подобного ему, нерожденного и неимеющего причины; точно также и нерожденная, а происшедшая Ева, т. к. они истинные примеры нерожденного Отца и Св. Духа; тогда как рожденный сын их, имеет среди всех людей настоящих рожденных сынов, братьев, подобных ему, ибо он образ и примерное подобие Христа, рожденного Сына"...[686](#). Так. обр., три «прародительских Ипостаси» знаменуют собой «нерожденность», «рожденность и «исхождение». Важнее, однако, другое, что и является вторым смыслом выражения «по образу».

«Погрузись в самого себя, — советует св. Григорий, — пристально посмотри в своей душе, как в некоем зеркале, разберись в ее устройстве, и ты увидишь себя самого, созданным по образу и подобию Божию. Духовная и бессмертная сущность твоей души, неименуемая и неведомая, является примерным (типическим) образом неименуемого, непознаваемого и бессмертного Бога». «Из всего того, что в нас есть по образу Божию, — продолжает св. Григорий, — это то, что человеческий ум не в состоянии понять ни логосов бытия Божия, ни сущности нашей души». Опровергая в последующем изложении различные теории о происхождении и времени возникновения души, писатель переходит, к намеченному нами, второму смыслу слова «по образу». Божественный образ усматривается им в трихотомическом строении внутреннего состава человека, а именно: душа, ее разумное слово и ум, который можно называть и духом. «Душа нерожденна и не имеет причины по примеру Нерожденного и не имеющего причины Бога Отца, тогда как разумное слово не нерожденно, а рождается из нее неизреченно, неведомо, необъяснимо и бесстрастно; ум же не беспричинен и нерожден, но совершенно исходит, все исследует и невидимо приближается к образу и подобию Святого и исходящего Духа»[687](#). Отсюда и новый символично-реалистический образ. «Мы имеем некую простую душу и простой и несложный ум, тогда как наше сугубое слово сохраняет свое рождение, единство и нераздельность. В сердце неким непостижимым и бестелесным рождением рождается слово и остается внутри неузнаваемым, а через уста рождается вторым, телесным рождением и тогда уже всеми познается. Оно не отделяется от породившей его души, чтобы через эти два наши рождения слова мы научились по образу и подобию двум рождениям Бога Слова»[688](#).

Третий смысл выражения «по образу и подобию» св. Григорий усматривает в трехчастном же строении самой души. Душа имеет три способности: вождения, разумения и раздражения. Через вождение она соприкасается с любовью Божией; через разумную воспринимает от Него исходящее ведение и мудрость; а через гнев противостает против лукавых духов... «Этимися тремя способностями Бог управляет и господствует над тремя областями: небесной, земной и преисподней, управляет Своей зиждительной, промыслительной и судебной силой». «Если, поэтому кто либо пожелал узнать, как человек создан по образу и подобию Божию, то пусть исследует и вникнет в эти и подобные прикровенные рассуждения и рассмотрит естественное строение своей разумной души. Пусть он подробно и тщательно изучит части ее и части частей ее; причины (логосы), образы и проявления ее; соединения и различия ее, т. е. единовидность и трехчастность ее; единичное, сугубое и трегубое начала ее; то, как эта душа едина, и в трех



силах созерцается, и как она примерно (типически) познается Единицей в Троице и Троицей во Единице, по образу и подобию Божию»<sup>689</sup>. Это все плод внутреннего самоуглубления и мистических созерцаний и откровений. Это, в сущности, и составляет главное содержание слова «Что значит, по образу и подобию». Оно, как будет видно ниже, вдохновит впоследствии св. Анастасия Синаита. Рассуждения этого последнего в значительной мере попросту списаны с разобранного нами слова св. Григория. Но этим не ограничивается значение этого библейского термина «по образу». Правильно созерцая свою душу, человек найдет в ней «образы всего того, что о Божестве благочестно говорится, отображается и прикровенно начертывается. «Иными словами в душе нашей мы можем усмотреть: троичность Ипостасей, единство естества, единовременность нераздельность, неприступность, неизобразуемость, несозерцаемость, нерожденность, рождение, исхождение, творчество, промысление, суд, неприкосновенность, бесплотность, нетление, неистребимость, бессмертие, вечность, необъяснимость, великолепие»<sup>690</sup>. Все это, разумеется, должно быть производимо символически, а не грубо-реально; это область библейских типологий, а не абсолютного тождества. В «Большом Огласительном слове» св. Григорий пишет например, так: «о Божием Слове будет признано, что, хотя Оно называется Словом, однако же, не имеет сходства с нашим словом, преходящим в нечто неосуществившееся, и не в одном порыве произносимого вся его Ипостась. Напротив того, как наше естество скоротечно, имеет и скоротечное слово; тогда как Естество нетленное и всегда сущее имеет вечное и самостоятельное Слово»<sup>691</sup>. Точно также надо мудрствовать и в наших аллегориях о Духе<sup>692</sup>. «Сотворенное по образу, — сказано в «Macrinia», — во всем, конечно, имеет уподобление Первообразу: умственное — умственному, бесплотное — бесплотному; оно свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно Ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природу есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и тоже с первообразом»<sup>693</sup>.

«В естестве человеческом необходимо было сраствориться чему то сродному с Божеством, чтобы сообразно с этим вождевать ему свойственного»<sup>694</sup>. «Богopodobию души свойственны силы созерцательная и рассудительная, потому что ими постигаем мы Божество. Прекрасно по естеству Своему Божество, с Которым по чистоте душа вступает в общение, соединяемая с свойственным ей»<sup>695</sup>. Так. обр., не отрицая богopodobия в духовности, уме, свободной воле и способности управлять и владычествовать, св. Григорий предпочитает видеть его в самом внутреннем мире нашей души, в ее таинственной жизни.

Остается сказать о различии «образа» от «подобия». Св. Григорий определил христианство, как «уподобление Богу в меру человеческого естества»<sup>696</sup>, В «Macrinia» он это повторяет: «в этом и состоит точное Божие подобие, чтобы душа наша уподоблялась, скольконибудь превышшему Естеству»<sup>697</sup>.

При создании человека было два «совета»: один по образу, а другой по подобию; создание же было одно<sup>698</sup>. Создал Бог человека по образу, но не сказано «по подобию». Человеку только дана сила для уподобления Богу; нам допущено быть работниками, деятелями в уподоблении Богу. Отсюда: «по образу» — это мое разумное бытие, а «по подобию» — это моя возможность стать христианином»<sup>699</sup>.

Иными словами наше богopodobие может увеличиваться или уменьшаться. Образ и подобие не суть что то статическое и готовое в человеке. Зеркало души может затмеваться или просветляться. От нас зависит стремиться к все большему богopodobию, к теозису». От Плотина унаследованное стремление к богopodobию, находит в учении св. Григория Нисского особенно яркое выражение.

### 3. Два устройства человека.

Здесь мы встречаемся с наиболее характерным пунктом в антропологии св. Григория. В создании человека надо различать два момента. Св. Григорий исходит из толкования библейского текста о творении человека. Автор оговаривается, что подобное объяснение является его личным предположением и догадкой. В самом деле, библейское повествование говорит: «сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его: мужа и жену сотворил их». ([Быт. I:27](#)). Это двукратное «сотворил» и дает повод св. Григорию говорить о двух моментах. Впрочем, он их не отделяет хронологически. Это два устройства: «одно уподобляемое естеству Божественному, а другое разделяемое на разные полы». «Слово Божие сказав: сотворил Бог человека, неопределенностью выражения указывает на все человечество; ибо твари не придано теперь имя Адам, как говорит история в последующем. Напротив того, имя сотворенному человеку дается не как какому либо одному, но как вообще роду. Посему общим названием естества приводимся к такому предположению, что божественным предвидением и могуществом в первом устройстве охватывается все человечество... Думаю, по силе предвидения, как бы в одном теле сообщая Богом всяческих полнота человечества, и этому то учит слово, сказавшее: «сотворил Бог человека, и по образу сотворил его «Ибо образ не в части естества, но на весь род равно простирается таковая сила... Это имеют одинаково все: и явленный при первом устройстве мира человек, и тот, который будет при скончании вселенной; они равно в себе носят образ Божий. Поэтому целое наименовано одним человеком. Ибо для Божия могущества нет ничего ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всесодержащею действительностью. Поэтому все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего. А различие рода относительно к мужскому и женскому полу придано твари впоследствии»<sup>[700](#)</sup>.

Вероятно, это первое идеальное человечество существовало только в идее Божией о нем. «Образ Божий, усматриваемый во всем естестве человеческом уже был, но не произошел еще Адам. Потому что Адамом, по словопроизводству, означает земная тварь, как говорят сведующие в еврейском языке... Итак, по образу сотворен человек, это всецелое естество"...<sup>[701](#)</sup>. Деление на полы чуждо божественному естеству, ибо «во Христѣ Иисусѣ нѣсть мужескій пол или женскій» ([Галат. III:28](#)).

Это все, как мы уже знаем, невяно философией Филона и его рассуждениями о родовом и конкретном человеке<sup>[702](#)</sup>.

Второе устройство человека, т. е. деление на два пола, объясняется так. «Бог предвещал в нас склонность к худшему и то, что, утратив добровольно равночестность с ангелами, человек приблизится к общению с низшим. Поэтому Бог примешал нечто от неразумной твари к собственному Своему образу. Ибо в божественном и блаженном естестве нет различия мужского и женского пола»<sup>[703](#)</sup>. Бог предвидел, стало быть, что полнота человеческого рода войдет в жизнь рождением. По-видимому, св. Григорий считал, что без греха не было бы и закона супружества.

С этим связано еще одно предположение, а именно, что Богом predetermined известно число душ, предназначенных для жизни. «Бог усмотрел и соразмерное устройству людей время, чтобы появлению определенного числа душ соответствовало и продолжение времени, и тогда остановилось текущее движение времени, когда прекратится в нем распространение человеческого рода... А когда кончится сей способ рождения людей, с окончанием его, кончится и время"...<sup>[704](#)</sup>.

И тут заметны следы Филона и Оригена. Но нужно оговориться. Под первым устройством

человека не надо думать, что «создан был некий всечеловек или всеединый человек. Создано было человечество во всей полноте и объеме, но так, как сразу был создан и весь мир, что, однако, совсем не предполагает эмпирической осуществленности всего сразу»<sup>705</sup>. Кроме того, св. Григорий не разделяет Оригеновского учения о предсуществовании и переселении душ. Не свойствен св. Григорию и спиритуализм Оригена. Гнушения плотию нет и следа у св. Григория. «Второе разделение» для него есть акт Божественного промысления, а никак не последствие падения. Первого человека он, подобно Оригену, не замыслил каким то бесплотным духом.

Важно и то, что св. Григорий говорит не только о конкретном человеке, но и о целом человечестве. Различая Петра, Иакова и Иоанна, как Ипостаси («Quod dii tres non sunt»), он ясно видит в них одного человека. Он чувствует реальность родовой сущности человека, человечества во всей его полноте, «das ganze Menschliche». Это для него конкретная реальность, это универсальная природа; индивидуумы же являются только Ипостасями ее, отличными по своим свойствам.

В V кн. «Против Евномия» он совершенно ясно говорит об этом по вопросу об искуплении: «Единородный Бог, изведший через Себя все к бытию, одно из того, что от Него произошло, т. е. человеческое естество, впавшее в грех и через то подвергшееся истлению смерти, опять через Себя же привлек к бессмертной жизни через человека, в котором вселился, восприняв на Себя целую человеческую природу...» И несколько дальше: «Истощается Божество, чтобы могло быть воспринято человеческим естеством; обновляется же человеческое естество, содейваясь божественным через соединение с Божеством»<sup>706</sup>.

Св. отец смотрит на райское житие Адама до падения, как на равноангельное. Но и здесь встает вопрос: если человек до падения был подобен ангелам, и размножение рода человеческого был» изволено Богом, то как же оно могло бы происходить? Нужды в браке не было. «Какой способ размножения у естества ангельского — это неизреченно и недомыслимо по гаданиям человеческим: однако, несомненно то, что есть. И онный способ мог бы действовать и у людей, мало чем от ангелов умаленных, преумножая человеческий род до меры, назначенной советом Творца»<sup>707</sup>.

В своем творении человек занял место среднее между Богом и низшею тварью. «Естество человеческое есть некое среднее между двух неких, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством божественным и бестелесным, с одной стороны, и между жизнью бессловесною и скотскою, с другой»<sup>708</sup>. «Человек носит в себе до противоположности двоякий вид, в богоподобии ума изображая подобие Божественной красоте, а в страстных стремлениях представляя близость свою к скотообразности»<sup>709</sup>. Этим объясняются все те противоречия и конфликты, которым подвержен человек.

## 4. Грехопадение

В этом вопросе обращается, прежде всего, внимание на самый плод от древа познания. Замечательно в нем то, что он смешан из противоположностей; в нем предлагается зло не обыкновенное, а такое, которое имеет в себе внутри пагубу, как скрытый обман, а по наружности показывает обольстительную личину добра. Вообще грех, имея в себе скрытую гибель, кажется вожделенным на первый взгляд. В этом плоде было не чистое отрешенное зло (т. к. он цвел красотою), но и не чистое добро (т. к. он скрывал в себе зло), но смесь того и другого. Отсюда ясно, что подлинное добро по природе своей просто, однолично, чуждо всякой двойственности и сочетания с противоположным, а зло разнообразно и прикровенно, иным чем то признается, а иным оказывается на опыте; и ведение его, т. е. опытное познание делается

началом и причиною смерти и тления. Этим змей и смог прельстить человека, что показывал ему и побуждал его не на открытое зло, а на зло прикрытое внешнею красотою. Очарованный человек вкусил, и эта пища стала для людей матерью смерти»<sup>710</sup>. Это важнее замечание показывает для всех времен неизменную истину и обличает всякий соблазн компромиссов, всякое «как то», всякое «до некоторой степени». **Добро** просто и бескомпромиссно.

Адам умирает не сразу, но облачается в смертность. Он теряет богообразность в душе. До смерти телесной, он умирает душою. Душевная смерть состоит в отделении души от истинной жизни, т. е. от Бога<sup>711</sup>. Падение, однако, не повлекло совершенной потери образа Божия. Ослабели лишь духовные способности человека: ум, свобода. Св. Григорий любит евангельский символ «черты Кесаря на меди»; это — образ Божий в человеке<sup>712</sup>. Женщина, метущая комнату и ищущая потерянную драхму, учит о том же; ищется потерянный, но не уничтоженный образ Царя на монете. Монета покрыта грязью и надо ее отчистить<sup>713</sup>. Это все потом будет воспринято и литургическим богословием: канон Андрея Критского упоминает о той же евангельской драхме; заупокойные тропари вещают «Образ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений».

Так. обр., взгляд св. Григория на зло, независимо от темы искупления, не безнадежен. О безусловной силе зла он очень интересно говорит в 21-й главе «Об устройении человека». «Порок не столько могуществен, чтобы превозмогать ему добрую силу, и безрассудство естества нашего не выше и не тверже божественной Премудрости. Да и невозможно превратному и изменяемому быть сильнее и постоянной того, что всегда тоже и водружено в добре. Совет Божий всегда и непременно непреложен, а превратность нашей природы не тверда даже и во зле. И непременно всегда движимое, если оно на пути к добру, по беспредельности проходимого дела, никогда не прекратит стремления вперед, и не найдет никакого конца искомому, достигнув которого, могло бы со временем остановиться в движении. Совершив путь порока и достигнув самой крайней меры зла, и по природе своей не находя покоя, как скоро пройдет поприще порока, по необходимости обращает движение к добру... За пределом зла следует преемство добра. Всегдашняя подвижность нашей природы опять, наконец, возвращается на добрый путь, уцеломудривается воспоминанием прежних несчастий не отдаваться снова в плен подобным бедствиям». Тут автор прибегает к геометрической аллегории. Царство добра есть видимый мир, весь наполненный светом; царство зла — ночная тьма, т. е. тень, отбрасываемая землею от себя в сторону. Шарообразная земля отбрасывает конусообразную тень. Самая глубокая тьма в середине конуса; самое густое зло в середине этой тени; по краям она не лишена некоторого добра; крайние пределы всюду объаты добром. Если ктонибудь будет в силах перейти расстояние тени, то непременно окажется в свете, не пересекаемом тьмою. Так и мы, дошедши до предела порока, когда будем на краю греховной тьмы, снова начнем жить во свете, потому что естество добра до неисчетности во много раз преизбыточествует перед мерою порока»<sup>714</sup>.

Но хотя св. Григорий и допускает некоторое самоисчерпание зла, все же ясно, что одними своими силами человеку спастись невозможно. Хотя зло и не всесильно, но все же вмешательство Божие в дело освобождения человека от власти зла безусловно необходимо. Так. обр. св. Григорий должен поставить в связь с этим проблему искупления.

Прежде всего, и у него мы находим чисто Афанасиевскую (правильнее Иринеевскую) концепцию искупления: «Бог смешался с нашею природою, чтобы, благодаря этому смешению с божественным, наша природа обожилась»<sup>715</sup>. «Бог, явившись людям, смешался с тленною природою, чтобы, благодаря причастию к Божеству, человечество в то же время стало обожненным»<sup>716</sup>.



Выше было приведено его понимание этого обожения человеческого рода. Его он понимает, как конкретную реальность, а не как отвлеченное понятие, не как идею, не как голое имя. Он, если можно применять тут термины схоластики, реалист, а никак не номиналист.

Оставляем в стороне разбор самой проблемы искупления, как не входящей непосредственно в рамки нашей темы. Скажем только, что его понимание выкупа по договору довольно неудачно и малоубедительно. Важно другое, а именно, главное содержание понимания искупления. Это — обожение человека в полноте его естества. Как и для всех восточных отцов, св. Григорию важно именно это обожение природы, а не удовлетворение правосудию, оправдание и под. стороны юридического понимания искупления.

Для него интересны последние судьбы человека.

«Когда полнота человеческого естества в предуведанной мере достигнет конца, потому что уже не потребуется никакого приращения к числу душ, тогда... во мгновение времени совершится изменение существ»<sup>717</sup>.

О будущей судьбе человека св. Григорием сказано немало. Эта мысль, по-видимому, особенно интересовала его и не давала успокаиваться его богословскому сознанию. Оставляя в стороне все то, что относится к эсхатологии в настоящем и широком смысле этого слова, но не имеет прямого касательства к антропологии, как таковой, мы задержимся на рассмотрении только тех мыслей Нисского святителя, которые имеют отношение к судьбе отдельного человека, а не всего мира.

Одним из последствий греха прародителей явилась смертность, или, как говорит св. Григорий, «возможность умирать». Это и суть те «кожаные ризы», о которых говорит Моисей<sup>718</sup>. По определению святителя, смерть есть прекращение чувственной жизни<sup>719</sup> и отделение души от тела<sup>720</sup>.

Для св. Григория, как учителя о человеке, характерным является его особенно светлый и радостный взгляд на будущее и на судьбу человека. Это не просто какой то наивный оптимизм, а глубоко продуманное и выношенное в себе возвышенное отношение к человеку, происходящее от общего его понимания взаимоотношения Бога и твари. Богословие св. Григория пронизано верою и упованием в то, что мир и человек дороги Богу, любимы Богом, предназначены к лучшей участи. В этой богословской системе нет места безнадежности и мраку. Даже в том, что нам представляется злом и страданием, в самом факте смерти св. епископ Нисский видит нечто промыслительно доброе. В смерти им усматривается некое очистительное средство для врачевания души за гробом. Тело мешало бы этому очистительному процессу, тогда разлучение его от души дает последней возможность пройти путь целительных испытаний. Вот каким сравнением из мира природного св. Григорий старается пояснить свою мысль в «Большом огласительном слове» (гл. 8): В некий глиняный сосуд был, по какому то злему умыслу, влит расплавленный свинец, который в нем и затвердел. Сосуд, так обр., становится негодным для дальнейшего употребления. Хозяин сосуда, зная гончарное ремесло, сбивает со свинца черепки и затем вновь их соединяет без примеси свинца. Так обр., сосуд снова становится годным. Так и Создатель нашего естества, поскольку в чувственной части его, т. е. в теле примешался порок, разлагает все вещество этого тела, принявшее на себя зло, и снова воссоздает его в день воскресения, но уже без примеси инородного зла<sup>721</sup>. Смерть таким способом разлагает тело и очищает его от излишнего и чуждого. В кузнечном деле, снова поясняет св. Григорий примером из мира природного, — масса железной руды наполненная, кроме металла, еще и всякой иной примесью, очищается огнем; ненужные элементы сгорают. Точно также и в нашем теле много примесей, ненужных для будущей жизни, которые и должны сгореть в этом процессе очистительного огня<sup>722</sup>. Если вспомнить, что было сказано выше о не абсолютной власти зла



над нами<sup>723</sup>, о том, что человек, войдя в мрачную область греха, дойдет до какой то точки особенно сгущенного зла, а потом начнет снова приближаться к более светлым краям этой тени и, наконец, постепенно совсем выйдет из этой тьмы; то мы опять таки встретимся с теми же мыслями св. Григория о небезнадежности спасения для человека, даже обремененного грехом я, казалось бы, погибшего. Это придает антропологии святителя Нисского особенную радость и просветленность. Врачевание огнем будущей жизни открывает какие то перспективы для спасения и тем, кто по традиционному морализированию и обличению должны были бы оставить всякую надежду на выход из огненного испытания.

Оговориться следует, что этот процесс очистительного будущего огня предваряется в воззрении св. Григория актом свободного обращения воли человека к Богу. Будущий очистительный огонь, как старается показать исследователь эсхатологического учения св. Григория, не есть акт насильственного вмешательства Бога во внутреннюю жизнь человека. Огонь бывает для человека очистительным при условии искреннего отвращения грешника от порока. Но даже и с этой оговоркой, антропология разбираемого мыслителя, не перестает быть просветленной и благожелательной.

Он исповедует учение о воскресении тел<sup>724</sup>. При этом он приводит те же аргументы, что приводили и все ранние апологеты, о том, как тела воссоединятся со своими душами, и как смогут снова собраться воедино давно разложившиеся тела, поеденные рыбами, развеянные ветром и т. д. На душе находятся какие то знаки, наложенные природою, как бы отпечатки носимого ею тела. Души узнают друг друга по этим телесным признакам, и доказательством тому служит притча о богатом и Лазаре, их разговор после смерти<sup>725</sup>. И в этом заметно влияние ранних писателей, в частности, Ириней Лионского.

Если на св. Григория Нисского значительно повлиял Ориген, то он решительно отмечает ряд неправомыслий, истекающих из Платона и оригенизма. Так им никак не принимается учение о предсуществовании душ и их переселении<sup>726</sup>. Душа уже находится в семени. Поэтому неправильно думать, что душа произошла прежде тела, или тело создано без души<sup>727</sup>.

Также и в учении о восстановлении св. Григорий не безусловно принимает оригенизм. Его взгляд оригинален.

«Кроме бессмертности человеческая природа получит в удел славу, честь, полное совершенство, так что его жизнь не будет больше подвержена физическим условиям, но изменится в состояние духовное и бесстрастное»<sup>728</sup>. Воскресшее тело снова станет бесполом, т. е. таким, каким оно было в первом устройении его Богом<sup>729</sup>.

Праведники войдут немедленно в Царствие Божие. Судьба грешников все же не представляется окончательно безнадежной. Но в учение Оригена об апокатастазисе, св. Григорий вносит известные поправки.

И в будущей жизни есть врачевание. Адский огонь представляется Нисскому епископу огнем очистительным, В нем должно перегореть все пустое, вся мера находящегося в человеке зла. А так как зло в человеке ограничено, то когда то это все зло сгорит. Не бесконечность мучений он оправдывает аргументом филологическим, а не педагогическим. Αἰώνιος для него не то, что αἰδνιος зоны кончатся; кончится и эон мучений. И тогда ему представляется восстановленное человеческое естество. От Оригена он отличается тем, что, по мнению св. Григория, с восстановлением человека, кончится и время. Новых эонов больше не будет. Кроме того Ориген видел в апокатастазисе возврат к бывшему, к идеальному состоянию мира, св. Григорий видит осуществление неосуществившегося, завершение недоворщенного, исполнение, а не забвение<sup>730</sup>.

В общем историческом обзоре святоотеческого учения о человеке св. [Иоанн Златоуст](#) не занимает выдающегося места. Он не оставил специальных антропологических трудов, подобно некоторым своим современникам, и самая тема о человеке его интересовала и им рассматривалась в одностороннем практическом применении. Он не дал богословски значительных перспектив, подобно Оригену, св. Григорию Богослову и св. Григорию Нисскому; он не оставил нам мистических прозрений в духе Ареопагитиков, св. Максима Исповедника или пр. Симеона Нового Богослова; он даже не включил своего понимания человека в рамки натуралистической психологии Немезия Эмесского. Не богослов, не философ, не мистик, он к человеку подошел со своей исключительно пастырской, педагогической стороны. Не богословская проблематика о человеке занимала его, а этико-пастырская оценка человека вдохновляла его высказывать те или иные мысли в его многочисленных и обширных проповедях и истолкованиях Библии.

Нравственное усовершенствование, руководство в добродетельной жизни, советы о милосердии, терпении, кротости, целомудрии, молитве, смирении, скорбях и страстях, учение о спасении, — вот сфера мыслей Златоуста о человеке. Но, тем не менее, нельзя, разбирая историческое развитие святоотеческой антропологии, умолчать о великом проповеднике антиохийском. Пусть и односторонний подход к человеку, но он не прошел бесследно для интересующего нас св. Григория Паламы. Это тем более бесспорно, что св. Григорий Палама был под непосредственным влиянием Златоуста в своих проповеднических трудах. Зависимость его от св. Иоанна чувствуется многократно и в методах истолкования, и в выборе тем. Пастырско-аскетический идеал Златоуста стоял перед Паламой, но, конечно, не покорила его всецело. Это объясняется, прежде всего, тем, что это люди разных темпераментов и климатов. Златоусту не хватало мистических дарований и того настроения символического реализма, чтобы покорить себе сердце Паламы. Св. Иоанн не обладал тем богословским дерзанием, которое вдохновляло св. Григория. Константинопольского первосвященника не интересовало в человеке то, что было определяющим для фессалоникийского епископа-исихаста.

### 1. Состав человека

В вопросе состава человека св. Иоанн Златоуст, в общем, разделяет, усвоенные его современниками, взгляды. Каких либо ярких мыслей богословского содержания он не высказал. Более верный букве Писания и с характерным для него моралистическим умонастроением, он и в отношении человеческой природы меньше склонен к углублению в проблемы, чем к упрощающим нравственным выводам.

В неполучившем у свв. отцоз ясного и определенного ответа о дихо- или трихотомизме, Златоуст, однако, решительно встал на точку зрения двухчастного строения человека. Вот его ясный ответ на этот вопрос: «Бог — творец душ разумных и чувствующих. В людях же нет никакого различия между духом и душой; но эти два названия обозначают одно и то же, как тело и плоть, человек и разумное животное»<sup>[731](#)</sup>. Такое упрощение не может, впрочем, быть так безоговорочно принято. Отождествление души и духа не может -не вызвать возражения при толковании слов ап. Павла в 1 Солун. V, 23, где душа отличается от духа. Златоуст выходит из противоречия, понимая здесь под духом благодатный дар, харизму Св. Духа<sup>[732](#)</sup>. Это же был взгляд и св. Иринея Лионского, по которому человек без Духа несовершенен; образ им усматривался «in plasmate», а уподобление от Св. Духа, со ссылкой на тот же текст ап. Павла<sup>[733](#)</sup>.

Пользуясь «определением философов», св. Иоанн называет человека «животным разумным и смертным»<sup>734</sup>, в котором душа по природе бессмертна, а тело по природе смертно<sup>735</sup>. Что представляет собою душа по своей сущности, Златоуст не считает возможным сказать. В беседе против Аномеев (V, 4) он говорит: «мы нисколько не знаем даже сущности нашей души... Даже и того нельзя сказать, как она находится в нашем теле?... Распространяется ли по составу тела?... Сосредоточена ли в какойнибудь его части»<sup>736</sup>. Если в беседе на Лазаря (II, 3) он и говорит, что «душа его была закопана в теле, как в могиле, и носила на себе плоть, как гроб»<sup>737</sup>, то это относится только к греховной душе самого Лазаря, обремененного страстями и пороками, а вовсе не определяет вообще взаимоотношения души и тела в человеческом организме, что привело бы к некоторым неблагоприятным для тела выводам манихейского характера, от чего Златоуст безусловно свободен.

Вообще же, душа бестелесна<sup>738</sup>; но она не происходит из сущности Божией, не будучи, впрочем, той же сущности, что и бессловесные животные<sup>739</sup>.

Несмотря на свой строгий аскетический идеал и постоянное подчеркивание нравственного момента в толковании Писания, св. Иоанн нисколько не отрицается, от свойственного свв. отцам, светлого космизма. Говоря, например, о красоте созданий Божиих, он в своих беседах «О статуях» (IX) поучает: «когда увидишь красоту, величие, высоту, положение, вид, столь долговременное существование, то, как бы слыша голос и научаемый видим, ты поклоняешься Создавшему столь прекрасное и чудное тело. Молчит небо, но вид его издает звук громче трубы, научая нас через зрение, а не через слух»<sup>740</sup>. «Многие из еретиков, — сказано в другой беседе «О статуях» (XI, 2), — говорят даже, что тело и не сотворено Богом. Оно де не стоит того, чтобы сотворил его Бог, говорят они, указав на нечистоту, пот, слезы, труды, изнурения и все прочие несовершенства тела. Но... не говори мне об этом падшем, уничиженном, осужденном человеке. Если хочешь знать, каким Бог сотворил наше тело вначале, то пойдем в рай и посмотрим на человека первозданного»<sup>741</sup>. «Люди суть слава Божия», — сказано в толковании на прор. Исаию (hom XLI!).

Зло не в естестве созданного. Это помнит и этому учит константинопольский первосвященник. Противоречия искать надо не между телом и душой, а между совершенным созданием Божиим и искривленным грехом падшим человеком, злоупотребляющим своей свободой. «То обстоятельство, что не живет во плоти доброе, — говорится в толковании на послание к Римлянам (XIII), — не доказывает, что она сама в себе зла. Мы согласны, что плоть ниже и недостойнее души, но вовсе не противоположна ей, не враждебна и не зла, но, как гусли — музыканту и как корабль — кормчему, так и плоть подчинена душе»<sup>742</sup>. Это и дает правильный тон в оценке тварного и в отличии его от греховного. Златоуст разделяет святоотеческий подход к так наз. «миру». Не эмпирическая тварная природа зла, а «мир», как совокупность страстей, порочного, греховного. В таком случае «мир» есть духовная, а не космологическая категория.

«Кого называет Павел «миродержителями тьмы века сего?» — спрашивает Златоуст. «Какой тьмы? Не ночной ли? Нет. Но греховной. Мы были некогда, говорит апостол, тьмой, называя так грех в настоящей жизни»<sup>743</sup>.

## 2. Создание человека

### Образ и подобие

О сотворении человека Богом по особому совету и премудрому плану говорит Златоуст часто. Во всех своих толкованиях на кн. Бытия, а также и в особых беседах о творении мира

этому вопросу посвящено много внимания. Ряд мыслей у него напоминает его старших современников, свв. Григория Богослова и Нисского. Так, например, о создании человека напоследок, как совершенного владыки всего уже созданного, говорит Златоуст в толковании I гл. кн. Бытия (бес. VII, 6—7)<sup>744</sup>. Те же мысли, что и в «Устроении человека» св. Григория Нисского о том, что тело человека отлично от тел животных по своему прямому положению высказаны в бес. «О судьбе и провидении»<sup>745</sup>. Это же повторяется в беседах «О статуях» (XI, 4), с тем же дополнением, что тело человека, хотя и прямое, господствующее, превосходящее др. животных, но физически более слабое и менее защищенное природными средствами защиты (зубы, когти, клыки и пр.)<sup>746</sup>.

Св. Иоанн Златоуст явно упрощает проблему «образа и подобия» Божия в человеке. Если некоторые писатели были, как мы видели, склонны усматривать богоподобие в разных сферах и способностях человеческого духовного бытия, а другие (св. Григорий Нисский, а впоследствии св. Анастасий Синаит и св. Фотий Константинопольский) даже пытались суммировать мнения предыдущих учителей и отцов Церкви в этом вопросе, а иногда и подвергать эти мнения известной оценке и критике, то Хризостом сводит весь вопрос к одному. Для него образ Божий в человеке определенно заключен в способности человека господствовать и властвовать над животными и силами природы. Это он неоднократно высказывал в ряде своих проповеднических и истолковательных трудов<sup>747</sup>. Этот же дар властвования над зверями был утрачен Адамом в грехопадении: звери из рабов его превратились во врагов<sup>748</sup>.

Другой вопрос: различает ли Златоуст образ от подобия, или нет. Специального различия или даже сопоставления мы у него не находим, но все же можно на основании одного текста думать, что под «подобием» следует понимать способность уподобления Богу в добродетели<sup>749</sup>.

### 3. Грехопадение Адама

В описании райской жизни нашего праотца Златоуст особенно любит подчеркивать его достоинство и исключительное положение в ряду прочих тварей.

Адам обладал особой мудростью<sup>750</sup>, и даже пророческим даром<sup>751</sup>. Он легко и непосредственно беседовал с Богом. Его дар богообщения был более совершенным, чем у ангелов: «ангелы трепетали, Херувимы и Серафимы не осмеливались даже прямо поглядеть на Бога, тогда как Адам беседовал с Ним, как бы друг с другом»<sup>752</sup>. Звери ему подчинялись. Это особенно видно из того, что они подходили к Адаму и он им нарекал имена. Но тут следует отметить, что Хризостом опять таки упростил проблему. В этом таинственнейшем моменте миробытия он не увидел того, что открылось взору Василия Селевкийского. Златоуст не ощутил тут «проблему имени»; он прошел совсем равнодушно мимо того, что в западном средневековом любомудрии надолго пленило умы и разделило мыслителей на две школы, номиналистов и реалистов. Хризостом просто регистрирует факт: Адам нарекал имена, в этом его господствующее положение в мироздании проявилось, но таинственнейший процесс зарождения имени в сознании праотца Адама совершенно не тронул св. Иоанна<sup>753</sup>. Вместо этого он перенес ударение на милосердие и человеколюбие Творца к падшему Адаму, а именно: «величайший знак божественной чести не в том, что, Бог повелел Адаму наречь имена, а в том, что, когда Адам поколебал закон, Бог не поколебал чести, которую Он дал Адаму до закона»<sup>754</sup>.

Жизнь Адама в раю была полна тишины и беззаботности. Златоуст делает характерный для себя моралистический вывод: «Адам, когда жил без трудов, ниспал из рая; но Апостол, когда проводил жизнь труженическую и тягостную, в трудах и подвигах, делая ночью и днем, взошел в рай и восхищен на третье небо. Не будем охуждать труд»<sup>755</sup>.



Сохрани Адам послушание Богу, он не был бы приведен к браку и умножению своего рода<sup>756</sup>. «Адам был бессмертен... у него не было ни печали, ни забот, которые присоединились потом, как наказания<sup>757</sup>.

Последствия грехопадения сказались, гл. обр., в потере того совершенства, которым Адам был одарен при творении. Не столько надо рассматривать факт грехопадения с точки зрения карающего закона, сколько с духовно-медицинской, с аскетической, пастырско-моральной. Человек заболел грехом, поддался возможности грешит!», После падения стало еще более уместным говорить о сложности и загадочности человеческой природы. «Скажи мне: что такое человек? — спрашивает Хризостом в XXXII беседе на Деяния Апостольские. — «Если кого спросить, чем человек отличается от бессловесных, как он сроден существам небесным, что может сделаться из человека, — мог бы ли он отвечать правильно? Не думаю. Как о какой-нибудь вещи, так и о человеке, можно сказать: человек есть существо, но он может сделаться и ангелом и зверем... По собственному настроению человек м. б. всем: и ангелом, и человеком. Что я говорю: ангелом? И сыном Божиим. «Аз рех — говорит Писание, — бози есте, и сынови Вышняго вси». И еще важнее то, что он сам имеет власть делаться и богом, и ангелом, и сыном Божиим... Вообще ангелами делает добродетель, а она в нашей власти, следовательно, мы можем созидать ангелов, если не по естеству, то по произволению. Без добродетели нет никакой пользы быть ангелом по естеству; это доказывает диавол, бывший таким прежде. А с добродетелью нет никакого вреда быть человеком по естеству. Это доказывает Иоанн, бывший человеком, и Илия, восшедший на небо, и все имеющие отойти туда. Им и тело не воспрепятствовало общению на небе; тогда как те, будучи безтелесными, не могли остаться не небе»<sup>758</sup>. Впрочем, об этой теме о взаимоотношении ангелов и человека будет сказано ниже несколько подробнее.

В данном контексте надо лишь указать, что человек после падения стал «рабом безумных страстей»<sup>759</sup>. Златоуст не дает схематического перечисления страстей, как это мы находим у некоторых аскетов, например: преп. Иоанна Кассиана, св. Ефрема Сирина, Евагрия и др., но он вполне стоит на этой именно точке зрения. Для него в терапевтике греха важны не столько отдельные греховные факты и случаи, сколько болезненное состояние души, одержимость ее различными страстями, от которых легко порождаются те или иные злые дела. В разных своих толкованиях и поучениях он касается по очереди и при случае той или иной страсти: чревоугодия, сребролюбия, плотской похоти, гордости, уныния и др., перечисление которых по отдельности заставило бы переписать безчисленные выдержки из творений константинопольского проповедника.

Одним из последствий греха была и смертность. Но тут св. Иоанн различает смерть телесную от душевной. Кончина в первом смысле ничего не означает. «Смерть есть не больше, как сон», сказано им в «Слове к неверующему отцу» (Слово 2-ое). «Сон образ смерти; он образ кончины мира», — учит Хризостом в XXVI беседе на Деяния Апостолов<sup>760</sup>. Но страшна смерть духовная. «Как тело тогда умирает, когда душа оставляет его лишенным своей силы, так и душа тогда умерщвляется, когда Дух Святый оставляет ее без Своей силы»<sup>761</sup>. Вспомним, что в своей строго дихотомической схеме Златоуст понимает слово «дух» в схеме ап. Павла именно, как благодатную силу Св. Духа, усовершенствующую человека (см. выше).

Так. обр., тварный мир, который сам по себе, как мы знаем, не плох и не зол, погрузился во зло. Зло пронизывает каждый атом этого космоса и внедряется в каждое явление и в каждый факт. Но Златоуст, останавливаясь часто на самом явлении зла в мире, вносит очень важный момент в определении этого зла. То обычное понимание зла, которое так часто в истории человеческой мысли мучило сознание наше, т. е. наличие в мире болезней, войн, страданий и



пр., наряду с всеблагой волей Божией, принимается св. Иоанном со своей моралистической точки зрения и позволяет ему различать зло и зло. Вот его рассуждение: «итак есть зло, действительное зло: блуд, прелюбодеяние, любостяжание и безчисленное множество пороков, достойных крайнего осуждения и наказания. Опять есть зло, а лучше сказать не есть, а называется злом: голод, язва, смерть, болезнь и т. под. Все это не м. б. истинным злом, потому я и сказал, что это называется только злом. Почему же? А потому, что, если бы все это было злом, то не делалось бы для нас причиной благ, не обуздывало бы гордости, не искореняло бы беспечности, не возбуждало бы нас к рачительности и не делало бы более внимательными к самим себе. «Егда убиваше я, — говорит Писание, — тогда взыскаху его, и обращахуся и утреневаху к Богу» (псал. 77, 34). И несколько дальше продолжает проповедник: «злом называется здесь страдание, причиняемое нам наказаниями и называется так оно не по собственной его природе, но приспособительно к мнению людей... Вот что означают слова пророка: «несть зла во граде, еже Господь не сотвори» (Амоса III, 6). Это же выразил Бог и через Исая: «Аз Бог, творяй мир и зиждяй злая» (Исайя, XLV, 7), злом называя и здесь бедствия. На это зло делает намек и Христос в Евангелии, когда говорит ученикам: «довлеет дневи злоба его» ([Матф. VI:34](#))<sup>762</sup>.

Настоящее же зло «не от природы, а от свободы», т. е. от злоупотребления своими природными дарованиями или благами жизни. Таким путем пытается Златоуст подойти к проблеме свободы и разрешить один из самых мучительных для мыслителя вопросов о возможности согласования зла в мире с свободной от всякого зла волей Божией. Это все та же проблема, что мучила человечество от Иова, до Достоевского, Киркегора, Шестова и Бердяева.

## 4. Человек и ангелы

Эта тема приобретает особый интерес для того, кто изучает паламитское учение о человеке. Св. Григорием Паламой эта тема воспринята особенно остро и на ней построено его учение о творчестве. Он усматривает, как это будет показано ниже (гл. VII), большую близость к Богу у человека, чем у ангела. Палама вообще не зачарован идеалом равноангельности, как это можно было бы предполагать, судя по его исихастским, монашеским идеалам. Указанные его оценки мира ангельского, несмотря на всю его зависимость во многом от Златоуста, не находят своих истоков и влияний у константинопольского первосвятителя.

Прежде всего, у Златоуста ясно выражена мысль с том, что каждому человеку дан его ангел. Это он выводит непосредственно из слов Писания, именно из Деяний Апостольских XII, 15. Когда, освобожденный из темницы, ап. Петр постучался у ворот дома и служанка возвестила его прибытие, собравшиеся сказали: «в своем ли ты уме?» Но она утверждала свое. Они же говорили: «это Ангел его». Златоуст заключает: «очевидно, что у каждого из нас есть ангел»<sup>763</sup>.

Но важнее и интереснее другое, а именно, взаимоотношение обоих миров, человеческого и ангельского, равно как и степень их близости к Богу. Кто больше «по образу и по подобию»? Ангел или человек? Общее утверждение Златоуста таково: «у Бога и ангелов не один образ и не одно подобие. Как, действительно м. б. один образ и одно подобие у Владыки и у служителей»<sup>764</sup>. «Ангельское дело предстоять, а не творить; архангельское служить, а не участвовать в решении и совете»<sup>765</sup>. Характерное замечание о богоподобии, приведенное в связь с моментом творчества. Но как раз именно на эту то тему Златоуст не скажет ничего такого, что впоследствии так замечательно выразит св. Григорий Палама.

Кто же больше, спросим мы: человек или ангелы?

Златоуст иногда очень сдержан в этом вопросе. Так, например, в «Беседе против Аномеев»

(V, 3) он высказывает свое соотношение двух миров, казалось бы, не чрезмерно в пользу ангелов: «несомненно есть между человеком и ангелами некоторое расстояние, хотя и малое; и мы не знаем с точностью существа ангелов»<sup>766</sup>. Но в тех же беседах «Против Аномеев» сказано и нечто большее в пользу ангельского мира. «Как велико расстояние между ангелами и человеком! Они мудрее нас», — восклицает он в IV беседе<sup>767</sup>. «Ангелы гораздо выше праведников», — утверждает он в II беседе<sup>768</sup>. В другом месте («Беседа на сотворение мира» IV, 5) он еще решительнее: «Спрошу, кто больше: ангелы или люди? Конечно, ангелы. Когда мы достигнем полной меры добродетели, мы и тогда не будем превосходить их, а будем лишь равны им; теперь же мы много уступаем природе ангелов и их бестелесному состоянию»<sup>769</sup>.

Следует, однако, оговориться. Очарование «ангеличностью» не безусловно у Хризостома. Если в сфере моральных ценностей ангелы и восхищают его, и становятся его нравственным идеалом, он все же не может отрицать бесспорности того, что вочеловечение Христа возвеличило именно человека, а не ангела. Богом изволен в Его промыслении о мире Богочеловек, а не Богоангел. Естество наше в факте вознесения превзошло меру ангельского. Златоуст должен признать, что «люди называются сынами Божиими, ангелы же никогда». Они только служебные духи<sup>770</sup>. А в толковании послания к Колоссянам (V) он ясно говорит: «человека, который был ниже камней, Христос поставил выше ангелов, архангелов, престолов, господств». «Человеческое тело восстает, делается нетленным, восходит на небеса, сподобляется бессмертия, водворяется с ангелами, преселяется»<sup>771</sup>. Говоря о том же будущем прославлении, он в толковании на [псалом 8](#)-й пишет: «нас уже не стыдятся ангелы, но даже служат нашему спасению»<sup>772</sup>. И в том же толковании сказано еще: «Именем Божиим разрушена смерть, связаны бесы, отверсто небе, открыты двери рая, ниспослан Дух, рабы сделались свободными, враги — сынами, чужие — наследниками, люди — ангелами. Что я говорю: ангелами? Бог стал человеком и человек Богом»<sup>773</sup>.

Не надо видеть, однако, противоречия между этими двумя группами текстов. Поскольку Златоуст говорит о будущем прославленном состоянии нашего естества, он стоит на иринеевско-афанасьевской, т. е. просто на святоотеческой линии «теозиса» человеческого естества. В будущем человечества — заоблачные и сверхангельские высоты. В настоящем же скорбном, подвижническом и многотрудном житии в мире греха и скорби идеалом человеческого подвига является равноангельность.

В связи с темой богоподобия отцы неоднократно развивали (св. Григорий Нисский, блаж. Феодорит, св. Анастасий Синаит, св. Фотий, и особенно Палама) тему творческих заданий человеку. Из святоотеческой литературы можно сделать вывод о том, что творчество задано человеку по предвечному изволению Божию, что оно не есть наказание человеку, а именно особый божественный дар, отличие человека от животных неразумных с одной стороны, и от разумных небожителей ангелов с другой. Человек не осужден на строительство культуры и на участие в историческом процессе, а это ему щедро дано Богом, даровано, предначертано. Человеку дано быть творцом, и в этом одна из черт его богоподобия.

Но есть и другой взгляд на это в святоотеческой литературе. Есть особый, пессимистический взгляд на наше участие в созидательном процессе. Творение человеком земных ценностей усматривается некоторыми писателями Церкви, именно как последствие первородного греха, как осуждение за ошибку Адама, как наказание за преступление в раю. Творчество так. обр. из благодарованной способности, заложенной в самое существо наше, низводится на степень какого то каторжного труда, барщины, тяжелого оброка. Признаться надо, что Златоуст именно так и рассматривает творчество. Единственно, что он готов признать, это творчество моральных ценностей. Культура им поставлена на одну линию с последствиями

проклятия за грех.

«Болезни чадородия прежде проклятия были излишними, а после стали необходимыми», — рассуждает он в «Книге о девстве», § 15, — «По причине нашей немощи, как это, так и все прочее: города, искусства одежды и множество остальных нужд. Все это привлекла и принесла смерть вместе с собой»<sup>774</sup>.

А наряду с таким невдохновительным взглядом на творчество находим и такое узкое моралистическое его понимание: «Бог дал нам тело из земли для того, чтобы мы и его возвели на небо, а не для того, чтобы через него и душу низвели в землю. Оно — земное, но, если захочу, будет небесным. Смотри, какой честью Он нас почтил, представив нам такое дело. Я сотворил, говорит Он, землю и небо, даю и тебе творческую власть: сотвори землю небом. Ты можешь сделать это... Я сотворил, говорит Он, прекрасное тело; даю тебе власть создать нечто лучшее: соделай прекрасную душу»<sup>775</sup>. «Ты не можешь сотворить человека, но можешь сделать его праведником и благоугодным Богу. Я сотворил существо; ты же укрась намерение»<sup>776</sup>. Как это далеко от взглядов Василия Селевкийского на творческие упования и от дерзания Паламы!

## 5. Назначение человека

Только что было сказано, что, несмотря на известную очарованность равноангельным идеалом Златоуст видит вечное назначение человека в его прославленном, обоженном состоянии в сиянии небесного сонаследия не с ангелами, а с Христом. Поэтому равноангельность м. б. расценена, как подвижнический путь здесь на земле, чтобы в будущем зоне превзойти сферу ангельскую и войти в вечное созерцание и причастие Христа. Усыновление человека Богом не забывается никогда Златоустом. Идеалом будущего зона является для него не рай, из которого ниспал Праотец, а сонаследие с Христом, Сыном Божиим.

«Человек создан из земли и воды, и помещен был в рай. Воссоздается же от воды и Духа, но обещается ему не рай, а Царство Небесное»<sup>777</sup>. «Бог обещает ввести нас не в рай, а в самое небо. И не царство райское возвестил, а царство небесное. Ты потерял рай, а Бог дает тебе небо»<sup>778</sup>. «Те, кто Его прияли, — говорится в толковании на еванг. Иоанна (XI, I), — «от Бога родились и стали чадами Божиими... Он стал Сыном человеческим, чтобы сынов человеческих сделать чадами Божиими»<sup>779</sup>. «Если Христос есть Сын Божий, а ты в Него облекся, то имеешь Сына в себе, и Ему уподобляешься в единое родство и в един вид», сказано в толковании на послание к Галатам<sup>780</sup>.

Благодатными средствами для облечения себя во Христа, для сродства с Ним и для вхождения в Его. Царство обладает Церковь.

Открывается этот путь таинством крещения. Оно «не только очищает сосуд, но совершенно его переплавляет», — учит нас св. Иоанн<sup>781</sup>. Но, конечно, главное ударение в своей сакраментологии Хризостом ставит на таинстве Евхаристии. Недаром западная схоластика называла его неоднократно «доктором Евхаристии».

«Христос, — учит он. — «восхотел стать нашим братом; ради нас приобщился крови и плоти; Он снова дает нам самое тело и кровь, чтобы мы благодаря им стали Его сродниками. Кровь Христова демонов отгоняет и ангелов приближает»<sup>782</sup>. Если «тело и кровь ветхозаветных жертв очищала совне, то Тело и Кровь евхаристические не телесным образом очищают, а духовно, т. к. это не кровь, истекшая от тел бессловесных животных но от Тела, совершаемого Духом»<sup>783</sup>. Евхаристичность Христа и Церкви еще раз утверждают Златоустом в толковании на [псалом 8](#)-й: «человек в Новом Завете имеет главой своим Христа, когда он делается Телом Христовым, когда он становится братом и сонаследником»<sup>784</sup>. Еще яснее это сказано в

толковании на послание к Ефессянам: «Христос сделал нас Своим Телом и дал нам Свое Тело»<sup>785</sup>. Это в высшей степени важная сторона евхаристического приобщения, сторона обычно не усматриваемая. Принятие нами св. Тела и Крови делает нас частями этого Тела Церкви, мистического Тела Христа. Здесь имеет место обратный обычному физиологическому поглощению акт: не принимаемая пища становится частью нашего организма, а наш организм, приравняв эту таинственную пищу, т. е. Евхаристию, становится сам частью Христового Тела; не Евхаристия превращается в наше тело, а наше Тело превращается в нее. Так будет учить в XIV в. наш лучший толкователь литургии [Николай Кавасила](#)<sup>786</sup>.

## Немезий Емесский

Заканчивая обзор антропологических воззрений александрийцев и каппадокийцев (III-IV вв.) нельзя не отметить деятельности Немезия Емесского. Следует впрочем заметить, что его «александрийство» есть в достаточной мере понятие условное. Географически, т. е. по занимаемой им кафедре (Емесса, нынешний Хомс в Сирии) он, конечно, не александриец. Кроме того в его терминологии не мало можно найти выражений антиохийского направления, напоминающих «Эранист» блаж. Феодорита, а также и близких к халкидонскому богословию. Но его близость к неоплатонизму (Порфирию, Ямвлиху, Аммонию Сакку, Плотину), знание Платона, Аристотеля, стоиков, Посидония, Галена и Цицерона, заставляют отнести его богословие к сфере александрийских и каппадокийских интересов. Он прежде всего эклектик до конца<sup>787</sup>. На нем заметно влияние Оригена, он богослов и философ. В его лице мы находим отрадное явление ученого и науколюбивого епископа-философа. Он очень искренне учит о великом призвании и назначении человека. Его он не презирает и не берет под сомнение, а горячо верит в его высокое достоинство.

Ничего точного нельзя установить об этом интереснейшем явлении в истории богословской мысли. Даже при определении хронологии мы наталкиваемся на неясности и потому несогласия в науке. Тогда как издавна было принято считать его писателем или конца IV в.<sup>788</sup>, или около 400 г.<sup>789</sup>, или самое позднее начала V в.<sup>790</sup>, — в последнее время высказано мнение, что деятельность его относится скорее к интервалу между Ефесским и Халкидонским соборами, т. е. к середине V века<sup>791</sup>. На это как раз уполномочивает ученых антиохийствующий язык Немезия, близкий к Феодориту, еще не обличающий по имени Евтихия, но отвергающий поименно Аполлинария и Евномия.

Во всяком случае этот мало известный писатель является автором произведения «О природе человека». Это «трактат характера философского о человеке, его составе, устройстве, назначении, первый, как кажется полный трактат по антропологии»<sup>792</sup>. По одному этому мы не можем его обойти молчанием, и ставим его в связь с линией, восходящей к Оригену и Филону, хотя еще раз оговариваемся, что многое мешает зачислить его с полной безусловностью в ряд александрийских богословов.

В этом трактате мы находим и наблюдения т. ск. экспериментальной психологии с мнениями медиков, с данными естествознания и т. д. и чисто философский подход к духовной природе человека, к происхождению его души, его назначению. Первые находятся на уровне научных знаний того времени, часто наивны и близоруки, а потому для нас и неинтересны, тогда как. вторые привлекают внимание исследователя. Вот какие темы затрагивает ученый сирийский епископ.

## 1. Место человека в мире.



Немезий как и многие отцы церкви, исходит в своей науке о человеке из понимания мира не как совокупности разрозненных, сменяющихся явлений, а как одного органического целого, с ясно выраженной взаимной связью его составных частей. В этом чувствуется влияние Платона («Тимей», 30—31). И в этом великом мире, созданном для человека, он занимает центральное место. Он объединяет в себе ступени бытия и является поэтому как микрокосм в макрокосме. Телом своим он связан с неразумными существами, а духом с миром умным. Он стоит на границе между Богом и миром.

«По телу и по составу из четырех элементов человек приобщается к неодушевленным существам; по тому же, а также и по способности роста и размножения, он приобщается к растениям. С бессловесными у него обще это все, и кроме того он с ними близок по стремлению к движению, по чувствам, по гневу, по желаниям... А по разумному началу он соприкасается с бесплотными и духовными существами»<sup>793</sup>. По-видимому Зиждитель соединил в человеке разнообразные природы, чтобы соединить во едино все части. Во всем творении видна гармония<sup>794</sup>.

Человек завершает творение мира. И не только потому, что все твари созданы для него, но и потому, что нужно было соединить их воедино, чтобы они не были чужды сами себе. Человек и есть эта связь *σύνδεσμον*, и в этом видна Божественная Премудрость<sup>795</sup>. Мир, тварь созданы для человека. Ангелы не имеют нужды в животных, в растениях, в пище. Это нужно только человеку, и все это имеет свое назначение. Все полезно, даже ядовитые животные и растения, которые служат медицине. Но человек, разуму которого подчинено все, потерял власть над животными, т. к. **потерял** власть над своими страстями<sup>796</sup>.

## 2. Состав человека

Немезий — дихотомист. «Как соединяется душа с бездушным телом, это вопрос неясный. Но если и ум входит в этот состав, как думают некоторые, то вопрос становится еще более неясным. Но если и еще нечто другое участвует в этом соединении, как предполагают иные, то разрешить вопрос совсем уже невозможно»<sup>797</sup>. Человек состоит из разумной души и тела. Разум есть лучшая часть души, подобно тому как око для тела, так и разум для души. Немезий ссылается также и на мнения тех, кто признавали человека трехчастным существом (Плотин, Аполлинарий Лаодикийский)<sup>798</sup>.

### а. Что такое душа?

Немезий полемизирует с разными взглядами философов на существо души. Прежде всего с материалистическим пониманием души (Демокрит, Эпикур, стоики). Потом и с теми, кто учил о нематериальности души, но не согласно с истинным взглядом, а именно: с Талесом (душа есть движение), с Пифагором (число), с Платоном (умопостигаемая сущность), с Аристотелем (первая энтелехия, имеющая жизнь в потенции) и с Дикеархом (гармония четырех элементов)<sup>799</sup>.

Против последнего им приводится аргумент от Платона («Федон»). Для Немезия «душа способна к гармонии, но сама не есть гармония; равно как не надо думать, что она добродетель потому только, что она способна к добродетели»<sup>800</sup>. Душа не м. б. также и числом, потому что «число есть количество; душа же не количество, но сущность. Душа длительна (*συνεχής*), а число нет. Число бывает четным или нечетным; душа же не есть чет или нечет. Число увеличивается умножением, душа не увеличивается. Душа самоподвижна, число же ограничено и неподвижно»<sup>801</sup>. Для Немезия душа есть неведущая субстанция<sup>802</sup> и «начало, сохраняющее тело»<sup>803</sup>.

### б. Как соединяется душа и тело?



Способ сочетания двух начал в человеке, духовного и телесного сильно занимает богословствующий ум Немезия. Как душа и тело, входя в состав одного сложного целого, остаются тем, что они были до того? Каково же это соединение? «Как камень с камнем, или как танцующие в хороводе, или же как вода с вином?» «Поэтому, если в человеке нет между душой и телом ни соединения, ни соприкосновения, ни смешения, то как же они составляют одно живое существо»<sup>804</sup>. На этом основании неудовлетворительно и Платоновское объяснение: человек есть душа, пользующаяся телом, или как бы облеченная телом<sup>805</sup>. Одежда не составляет с телом чего то одного<sup>806</sup>. Душа не сливается с телом; это видно из состояния сна и из процесса мышления. В этих случаях душа, насколько возможно, отделяется от своего тела<sup>807</sup>.

Немезий пользуется и некоторыми аналогиями. Заимствованное из мира физических явлений, как всегда, не может до конца удовлетворить нашу пытливость. Так напр. он говорит о солнце, пронизывающем воздух. Но тут разница в том, что солнечный луч ограничивается известным местом, равно как и пламя в дровах, или на фитиле лампы, т. к. и солнце и огонь материальны. А душа не ограничивается местом и находится целиком повсюду в теле<sup>808</sup>. Поэтому лучше сказать, что не душа содержится телом, но скорее тело душою; и душа не заключена в теле, как в сосуде, а скорее тело заключено в душе. Духовное находится во всем теле, пронизывает его, простирается в нем. «Будучи духовным, оно пребывает в духовных местах, или в более возвышенных. Поэтому душа, то в себе самой, то в мыслях». Надо говорить, что душа не в таком то месте находится, но к такому то месту относится<sup>809</sup>.

Более удачна, хотя и она не совершенна, аналогия богословская: душа с телом связаны, как Логос с человеческою природою в ипостасном соединении Богочеловека. Впрочем тут не безусловное сходство. Душа, как и Логос, пребывает в теле неслиянно, но все же связано с ним при посредстве чувств, тогда как Слово не испытывает никакого изменения от своей связи с телом и не участвует нисколько в слабости чувств. Слово, сообщив им свою божественность, составляет с ним одно целое, оставаясь все тем же, чем оно было и до соединения. В лице Господа Спасителя нет общения в страстности, а только в содействии<sup>810</sup>.

#### в. Устроение души.

Уча о душе, как субстанциальном центре всей внутренней жизни человека, Немезий не мало внимания посвящает и способностям души, ее силам, ее устроению. Следуя нити рассуждения самого автора, Доманский воспроизводит схему душевных способностей человека<sup>811</sup>.

Надо отличать душу разумную от неразумной (словесную от несловесной). Первая обладает тремя способностями: размышляющей (col. 660), вспоминающей (col. 660—665), и воображающей (col. 633).

В неразумной душе надо прежде всего отличать то, что подчинено разуму (col. 692 В) от того, что ему не послушно (col. 692 В). Разуму подчинены: раздражительное начало, гнев (col. 692 АВ) и вожделеющее, похоть (col. 676—677). Непослушное разуму начало охватывает естественные потребности или функции (питание и размножение, (col. 693—697) и оживляющие силы (col. 697—700).

Но кроме того, Немезий различает наряду с силами, подчиненными разуму, еще и то, что подчинено нашей воле. Отсюда у него пространные рассуждения о выборе действий, о свободе воли, о Провидении и полемика против языческих учений о судьбе, о влиянии звезд на жизнь человека, об астрологии и т. д.

Что касается гносеологии и психологии, Немезий обнаруживает сильную зависимость от древней философии. Глава 6-я его трактата посвящена специально вопросу о воображении. Здесь он, пользуясь стоической терминологией, дает и свои определения<sup>812</sup>. Он, как и стоики,

различает, воображающую способность души, действующую через чувства; воображаемое, т. е. предмет воображения; воображение, как явление в душе, произведенное воображением; и наконец призрак, иллюзия, пустое явление, произведенное несуществующим предметом воображения.

Он говорит также и об органах воображения, внутренних полостях мозга, о «жизненном духе в них», о зависящих от них нервах, целиком наполненных жизненным духом. Но оставляя в стороне эти экспериментально-физиологические рассуждения, обратим внимание на то, что Немезий знает в душе, наряду с частями служебными, также и господствующую, занимающую первое место.

Тут он повторяет мысль Платона («Тимей» 70 АВ.) об уме, управляющем из некоего акрополя своими спутниками чувствами<sup>813</sup>, мысль, как мы видели, высказанную св. [Григорием Нисским](#)<sup>814</sup>. Вообще же в этой части своих построений, как замечает W. Jäger, Немезий использовал историю философии Псевдо-Плутарха (Placita), гносеологию Галлена и отразил влияние Платона и Иппократа<sup>815</sup>.

Мы не разбираем учения Немезия о чувствах, их органах (гл. 7—11), о рассуждении и воспоминании, о других разделах в душе, о неразумной ее части (гл. 12—16). Он различает слово произнесенное от заключенного в работе мысли<sup>816</sup>. Его интересные наблюдения о неразумной части души, гневе, вожделении, страстях, свободе воли, вольных и невольных движениях, Промысле и судьбе и пр. имеют значение больше для аскетики, чем для антропологии.

### 3. Происхождение души

В этом, столь для философствующей мысли неясном вопросе, Немезий занимает позицию не во всем согласную с традиционным учением, впрочем, весьма неопределенно выраженную.

Полемизируя с философами о сущности души, Немезий подвергает критическому разбору и разные мнения об ее происхождении. Так традиционизм отменяется им на том основании, что душа должна была бы быть смертной, коль скоро она передается от родителей, подобно телесной субстанции. Креационизм он не признает, ибо сказано, что «Бог почил от всех дел Своих» и, следовательно, уже больше ничего не творит<sup>817</sup>. Слова же о том, что «Отец Мой и донныне делает» (Иоанна V, 17), он понимает только в смысле предведения Божия, а не творчества. Так. обр., Немезию, по-видимому, остается только стать на точку зрения предсуществования. Сторонником этого учения его и считают обычно<sup>818</sup>, но Немезий об этом говорит достаточно туманно: «наша душа существовала еще до) человеческого облика»<sup>819</sup>. Возможно, что он устанавливает только предсуществование души до тела, в смысле независимости вообще от телесной субстанции, а вовсе не безначальное, вечное ее бытие. Во всяком случае, он говорит неясно и, если и был в известной степени сторонником презкистенции, то, как думает Доманский, потому что это учение тогда совсем еще не было отвергнуто, будучи осуждено только на V всел. соб.<sup>820</sup>. В этой связи Немезий говорит и о Мировой Душе<sup>821</sup>. Манихейское понимание Мировой Души, как одной только, общей всем душе, в которую все они и возвращаются, он отмечает. Такое его отношение понятно, т. к. манихейский взгляд уничтожал бы персоналистическую ценность души. Немезий упоминает и Платоновское учение о Мировой Душе, наряду с отдельными душами человеческими, но своего мнения по этому вопросу Емесский епископ не высказал. Надо пожалеть, что при своей философской начитанности и проницательности, он не разработал подробнее идеи о Мировой Душе, этом столь важном вопросе в космологии и антропологии.

## 4. Загробная судьба человека

Вопрос о будущей жизни и воскресении человека не оставлен Немезием без внимания.<sup>822</sup> «Евреи — говорит он, — учили, что человек по сущности своей ни смертен, ни бессмертен. Но надо признать, что человек создан смертным, но с возможностью бессмертия, т. е. имеет потенциальное бессмертие». Немезий видит в человеке две отличительные особенности, два преимущества по сравнению с другими существами: 1. прощение грехов и ошибок через покаяние и 2. возможность смертному телу стать бессмертным. Ни демоны, ни ангелы не могут получить прощения. До отпадения они еще могли покаяться, но после уже не могут. Отпадение для ангелов то же, что смерть для человека<sup>823</sup>.

Значительное внимание Немезий уделяет и столь распространенному в древней философии учению о переселении душ. Он, прежде всего, решительно восстает против возможности переселения души человека в тела животных на том основании, что человек — разумное существо, а души животных неразумны. Между человеком и скотом непроходимая граница. Кроме того, он является вообще противником метемпсихозы<sup>824</sup>.

## 5. Назначение человека

Пожалуй, самое важное и привлекательное в трактате Емесского архипастыря, это его учение о достоинстве и назначении человека. Он высказывает мысли достойные его высокопросвещенного ума и всего склада его богословствующей мысли.

Человек занимает совсем особое место в общей гармонии мироздания. Он как мы выше сказали, на границе разумной и неразумной природы. Его учение о человеке, как связке всего мира, верно, лучшим традициям до-христианской мысли, как это показал **Jäger**<sup>825</sup>. Философия эллинизма синтезировалась у него с идеями великих христианских мыслителей: Оригена, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского.

От мира животного человек отделен существенными различиями. Прежде всего, только человеку свойственно смеяться<sup>826</sup>. Отрадно, что смех и веселие не взяты им под подозрение и не осуждаются, как грех.

Но что особенно важно, это то, что человеку дан особый дар, приближающий его к Творцу, способность творчества. «Только человеку принадлежит познание искусств, наук и их приложения. Потому только человек и называется животным разумным, смертным и способным к науке». Животным, т. к. он существо одушевленное, чувственное и этим, собственно, и определяется животное; р а з у м н о е, чтобы его отличать от неразумных, бессловесных; смертным, чтобы его отличать от других разумных, но бессмертных существ; способным к науке, т. к. через изучение мы познаем искусства и науки. «Поистине мы имеем природное расположение к познанию и науке, но только трудом мы их приобретаем»<sup>827</sup>. Здесь Немезий повторил и развил мысль Секста Эмпирика, который в «**Hypotyp. Pyrrh.**» II, 5 говорит: «другие называют человека животным словесным, смертным, способным к познанию и науке»<sup>828</sup>. Это же когда то высказывал и Аристотель<sup>829</sup>.

В святоотеческой литературе мало говорилось о творческой способности человека. Проблема культуры не увлекала мысль того времени. Поэтому особенно ценно, когда на вопросах культуры и познания эта мысль останавливалась. Это будет иметь значение и для богословия Паламы.

Обладая своим широким философским кругозором и христианскою верою в назначение человека, Немезий может сказать так высоко и значительно о достоинстве человека: «Кто

достойно не удивится благородству этого существа (человека) ? Он в себе соединяет смертное и бессмертное, сочетает разумное с неразумным. Он в своей природе представляет образ всецелой твари, почему о нем и можно говорить, что он микрокосм. Человек — существо, которое Бог признал достойным такого промышления, ради которого даже Бог сделался человеком; который бежит от смерти и тянется к бессмертию; который создан по образу и подобию Божию, чтобы царствовать на небе; который живет со Христом; который есть чадо Божие; которому принадлежит всякое начало и власть. Можно ли перечислить все его превосходства? Он пересекает море, он проникает в небо своею мыслью, он постигает движение, расстояния и величия небесных светил; он наслаждается всеми благами земли и морей; он покоряет диких животных и морских чудовищ; он распространяет всякую науку, всякое искусство и ремесло. При помощи письмен он общается, с кем ему угодно, несмотря на расстояние, и тело ему не мешает; он предсказывает будущее. Над всем он начальствует, всем управляет, всем наслаждается; он общается с Богом и ангелами; он повелевает всей твари; подчиняет демонов; исследует природу вещей; мыслит о Боге; становится обителью и храмом Бога; и во все это он входит через добродетели и благочестие. Зная так. обр., наше благородство и небесное происхождение, не посрамям нашей природы"...[830](#).

Вообще же источником наук, искусств и культуры является, по мнению Немезия, нужда, необходимость. В главных мыслях и отдельных выражениях видно в его учении о культуре, как показал исследователь, влияние Посидония и Цицерона («De natura deorum»)[831](#).

Резюмируя сказанное о трактате Емесского епископа, надо заметить, что это произведение в истории христианской мысли имеет особое значение. Прежде всего, это первая попытка систематической антропологии в нашей патристике. Немезий дает интересный синтез философии и христианского богословия. Он стоит на уровне современных ему научных требований. Он затрагивает не только вопросы гносеологии, экспериментальной психологии и аскетики, но ставит и проблемы назначения и достоинства человека, и с этим он представляется нам светлым примером христианского епископа-гуманиста.

Немезий говорил на языке современных ему образованных людей; он отражал на себе сияние античной культуры, впитав ее из сочинений эллинских философов, писателей и врачей. Этим же языком говорили и все образованные люди его времени. Это придает ему известное значение в христианской литературе, а потому и привлекает к нему внимание исследователей. Ему посвящена в русской богословской литературе большая магистерская диссертация Ф. Владимирского «Антропология и космология Немезия, епископа Емесского» (Житомир, 1912). В своем отчете об этой работе один из рецензентов, проф. Моск. Дух. Академии П. П. Соколов дал не только подробную критику этой монографии, но и оценку положения самого Немезия в христианской литературе. «Немезий, — по его словам, — был небольшой писатель, но это был писатель особого типа, не встречающегося более в патристической литературе. Это был христианский психофизиолог и психолог-систематик. Церковные писатели не интересовались научной разработкой психологических проблем самих по себе и касались их постольку, поскольку они стояли в связи с догматическими и нравственными вопросами христианского вероучения. Вот почему мы не находим у них ни специального исследования низших психических и психофизиологических функций, ни систематического изложения психологии вообще. Скромная заслуга Немезия в том и состояла, что он до некоторой степени заполнил этот пробел в патристической антропологии... Он изложил результаты своих исследований в виде цельного систематического курса, расположенного по такому же приблизительному плану, по которому психологические проблемы изучаются и до сих пор... Каковы бы ни были недостатки сочинения Немезия, оно все таки занимает в патристической литературе совсем особое место. Это единственный дошедший до нас от христианской древности систематический



компендиум физиологической психологии, отличающийся от произведений других христианских антропологов и по своим задачам, и по своему методу, и по своей форме... Немезий был не столько выдающийся психолог, философ и богослов, сколько популяризатор античной науки». Кроме того, Немезий — «один из наиболее ранних христианских аристотеликов»<sup>832</sup>.

Владимирский хотел представить Немезия, как некую центральную фигуру в церковной литературе, как выразителя учений древних философов и как вдохновителя всех последующих учителей церкви. Проф. Соколов подверг такой взгляд подробной и беспощадной критике. Нельзя, однако, не заметить, что, кроме той заслуги, которая им признана за Немезием, этому последнему принадлежит еще и то, что нами уже выше отмечено: Немезий, подобно Клименту, Иустину, Оригену, Синезию, Каппадокийцам выражает особое настроение в святоотеческой письменности. Он — гуманист, просвещенный святитель, он синтезирует эллинскую культуру с христианством и не противопоставляет поэтому Иерусалим Афинам.

## Антропология христологических споров

Как в свое время никейско-каппадокийское богословие было всецело занято борьбой за единосущие, за определение понятий «сущности» и «Ипостаси», так и напряжение богословской мысли в эпоху Ефеса и Халкидона было поглощено, гл. обр., христологической проблемой. Было бы, однако, неправильно суживать эту проблему. Она в себе содержит нечто большее, чем христологическая тема; в ней заложена проблема антропологии. В христологии главное внимание было сосредоточено на взаимоотношении божественной и человеческой природ, следовательно, тема о человеке стоит в центре этих споров, хотя бы и заслоненная темой о Богочеловеке.

В том или другом освещении, — александрийском или «восточном», антиохийском, трактовалась оценка человека. Не дав законченной антропологии, писатели этого периода осветили особенным образом проблему о человеке, а в лице Леонтия Византийского обогатили литературу ценным терминологическим вкладом.

Эти писатели (наприм.: Немезий) любят сравнивать внутреннее состояние человека, взаимоотношение его души и тела, с взаимоотношением обоих природ в Ипостаси Богочеловека<sup>833</sup>. По

анalogии с христологическим термином «богомужный» (θεανδρικός) св. Анастасий Синаит создает новые, до него не существовавшие в греческом языке, слова: «душевно-мужественно» (σώματοψύχως), «душевно-телесно» (ψυχανδρικός). «По примеру богомужного Христа в человеке душевномужественным образом действуют оба начала, — душа и тело»<sup>834</sup>. Или же, с другом месте: «душа, существующая по образу и подобию невидимого Бога Слова, действует душевномужественно, т. е. телесно-душевым образом по примеру богомужного Христа»<sup>835</sup>. Тот же писатель применяет к душе и к ее связи с телом чисто христологические термины «безипостасный» и «воипостазированный»<sup>836</sup>. Так. обр., благодаря введению в язык антропологии христологических сравнений и терминов, учению о человеке придается большая богословская значимость и глубина. Антропология становится решительно христоцентричной.

Оба крайних воззрения на человеческую природу. — александрийское и антиохийское удачно определены терминами: 1. «антропологического минимализма», т. е. самоуничтожения человека, гнушения им, наиболее ярким представителем какового направления был Лаодикийский епископ Аполлинарий младший и 2. «антропологического максимализма», с Диодором, Феодором Мопсуестийским и Несторием во главе, старавшимся реабилитировать



человека и превознести аскетический подвиг, человеческий героизм<sup>837</sup>. Иными словами, идет ли здесь речь о теофании или апофеозе, как формулировал проф. Иванка<sup>838</sup>.

Из того немногого, что сохранилось из сочинений Аполлинария, совершенно невозможно воссоздать полную картину его богословия. Фрагменты, собранные и изданные Литцманном<sup>839</sup>, могут еще до некоторой степени осветить его тринитарные и христологические воззрения, но что касается его антропологии, как таковой, то составить себе полное о ней представление невозможно. Оценка его науки о человеке не может быть сделана с надлежащею ясностью. Он трихотомист, по крайней мере, во второй период его жизни; и в его трехчастном делении человека — ум, душа и тело, — о. С. Булгаков представляет дух, как ипостасный центр человека, носитель его личности<sup>840</sup>.

В христологии, и именно в вопросе о небесном человечестве, если не сам Аполлинарий, то, во всяком случае, его последователи заняли особую позицию, о которой в своем месте будет сказано особо (см. главу о воплощении).

Любопытно, к известному в науке об Аполлинарии добавить то, что содержится в одном отрывке из Диодора против Лаодикийского епископа, найденном Д. Спиридоновым в Ватопедской библиотеке и опубликованном в «Христианском Чтении» в 1910 г. Этим дополняется в литературе то, что было сделано Литцманном и А. А. Спасским в его «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского».

Диодор полемизирует против учения о предсуществовании душ. «И кто только ни упоминал о невидимых силах, как о происшедших от Бога и не говорил нам, вместе с тем, о множестве душ, заранее сотворенных и посылаемых в создаваемые тела». «Но, если душа существовала раньше тела, то, конечно, она помнила бы о своем поведении вне тела, не подчинялась бы ему, как дивному, но презирала бы его, как низменное, и заботилась бы о земном лишь настолько, чтобы поддержать тело». «Душа не предшествует телу, говорит Диодор, иначе бы она сохранила бы воспоминание обо всем бывшем до вселения в тело». В доказательство того, что душа, возвратившись в тело, может вспомнить о бывшем вне тела, автор ссылается на пример ап. Павла: «вѣм челоѵѣка прежде лѣтъ четырнадцати, аще вѣл, не вѣм, аще кромѣ тѣла не вѣм, Бог вѣсть...» (2 Коринф. XII:2). «И по природе» — продолжает Диодор, — душа не бестелесна, но, вследствие своей более тонкой, сравнительно с телом, материальности, противопоставляемая телу, получила наименование духа»<sup>841</sup>.

Разбираемое Диодором учение Аполлинария есть учение о предсуществовании. Между тем, по словам автора статьи, психология Аполлинария представляется не идеалистической, а материалистической, т. е. по другим источникам (письмо блаж. Иеронима к Марц. и Анапсихии) ставит Аполлинария рядом с Тертуллианом, как традициониста, учащего, что душа рождается от души, как тело от тела. Немезий Эмесский еще определеннее характеризует психологическое учение Аполлинария. По-видимому, отзыв Диодора об учении Аполлинария, с одной стороны, и Иеронима и Немезия, с другой, исключают друг друга. Но это видимое противоречие объясняется особенностями Платоновой (Оригеновой) психологии, усвоенной Аполлинарием. Душа делится на: разумное начало, неразумное (гнев) и вожделение. Разумное или *νοῦς* есть бессмертное начало души, а *ἀλοχου* (гнев и вожделение) ее смертный вид. Теория домирного существования, падения и вселения в тело, относится к бессмертной душе, или к *νοῦς*; смертная же душа разделяет судьбу тела. По отзыву блаж. Феодорита, Аполлинарий признавал в человеке две души: душу животную и растительную и душу разумную<sup>842</sup>. Стоя на почве Платонова определения души, данного в «Тимее» (или Оригенова трихотомизма), Аполлинарий, не впадая во внутреннее противоречие, мог быть традиционистом в учении о неразумной душе и преэксистенциалистом в учении о разумной. В отличие от тела душа у

Диодора именуется духом; но различие их не существенное: душа не бестелесна, ей свойственна лишь более тонкая, сравнительно с телом материальность. Отсюда ее описуемость, т. е. ограниченность, подверженность страстям и подчинение телу. В противоположность Аполлинарию, учившему: 1. о трехчастном делении человека, 2. предсуществовании души и 3. ее вселении в человека, Диодор Тарсский, в приведенных отрывках, является в учении о природе человека дихотомистом, о сущности души — (стоическим) материалистом, о происхождении души — креационистом, о познании — сенсуалистом»<sup>843</sup>.

Во всяком случае, каковы бы ни были воззрения Аполлинария, его богословская терминология открыла дверь монофиситству и монофелитству, тем умаляя совершенство человека в лице Господа Спасителя<sup>844</sup>.

## **Св. Кирилл Александрийский**

### **Первый человек. Образ и подобие в нем.**

В учении о творении св. Кирилл Александрийский различает, кроме «мира сего», видимого и чувственного, иной, умопостигаемый, мир ангелов, которые являются высшею ступенью творения<sup>845</sup>. Бог создал все твари, а, следовательно и человека, в нетлении<sup>846</sup>. Однако, это нетление не следует понимать абсолютным. Адам, «не имея по собственной природе нетленности и неразрушимости, — ибо это принадлежит, по существу, одному только Богу, — был запечатлен духом жизни»<sup>847</sup>. Человек, так. обр., есть животное, разумное, сложное, состоящее из души и этого скоропреходящего земного тела. Поэтому св. Кирилл может определить человека и так: «животное разумное, смертное, способное к мысли и к наукам»<sup>848</sup>. Как мы знаем, в этом он не самостоятелен; это им заимствовано от Немезия<sup>849</sup>, который сам, в свою очередь, воспринял эту мысль от Секста Эмпирика<sup>850</sup>.

Св. Кирилл — дихотомист; но это для него не упрощает вопроса. Он отличает во внутреннем строении человека много сил и способностей. Жизненный принцип обозначается им, как душа, и все, что относится к телу, является душевным. По-видимому, понятия плоть и тело им не отличаются. Но кроме этого «душевного» в человеке заложен ряд высших функций, как то: дух. слово, ум, рассуждение сердца, духовная воля<sup>851</sup>. В отличие от этих высших сил, в человеческой душе живет и нечто нисшее, страсти. Они м. б. безупречными (слабость, голод, жажда, утомление)<sup>852</sup> или же опасными, греховными: плотские похоти, душевные мудрования, плотские наслаждения, сладострастие; все это называется еще и ἐμρῶτα χινῆματα<sup>853</sup>.

Человек — прекраснейшее из всех земных созданий Божиих<sup>854</sup>, разумнее и свободное<sup>855</sup>. В совершенном состоянии в раю ум Адама был целостным и постоянно пребывал в боговедении<sup>856</sup>. «Бог через создание влагает каждому человеку, призы ваемому к бытию, семя премудрости или богопознания и прирождает корень разума. Так. обр., Он создает разумное животное, являя его причастным Своей собственной природе и посылая в его ум, как бы некие световидные пары неизреченного Своего блеска»<sup>857</sup>. Поэтому человек особенно богоподобен.

Образ Божий усматривается только ,в духовней, а никак не в телесной природе человека. Это, прежде всего, разумность и свободная воля<sup>858</sup>, стремление к добру, φιλόρετος и к господствованию<sup>859</sup>. Можно думать, что у александрийского святителя образ и подобие, часто в богословии различаемые, являются синонимами<sup>860</sup>. Правда, Петавий считает, что Кирилл отличает образ от подобия<sup>861</sup>, но он, кажется, не находит себе сторонников. Ни Weigl,<sup>862</sup> ни Gross.<sup>863</sup> с этим не согласны. Новейший исследователь св. Кирилла говорит, что богоподобие в человеке проявляется сугубо: онтологическое подобие требует и нравственного уподобления<sup>864</sup>.

Но важнее другое: человек есть образ не только Троиединого, но и Триипостасного Бога. Потому то при творении и сказано: «сотворим человека по образу Нашему, чтобы кто не сказал: «мы созданы по образу Бога, но не Сына» или другой кто: «а мы по образу Сына, но не Отца», но чтобы всякий знал, что по образу всей неизреченной природы Божества»<sup>865</sup>. На этом основании можно и в учении о спасении человека говорить о восстановлении образа всей Св. Троицы. Через воплощенное Слово мы лучше познаем Бога Отца, образом Которого Слово является и воплощенное Слово становится Подателем св. Духа<sup>866</sup>.

Св. Кирилл не разделяет взгляда Платона о теле, как о темнице души и учения Оригена о предсуществовании человеческих душ<sup>867</sup>.

Выше было сказано о райском состоянии Адама, об его способности богопознания и богообщения и о вдуновении в него Духа Божия. Это дуновение, как «печать божественной природы»<sup>868</sup>, или как «сообщение Адаму особой совершенной красоты»<sup>869</sup>, понимается некоторыми католическими писателями, как сообщение Адаму особой божественной благодати, дополнительно к его природному состоянию<sup>870</sup>.

Однако, совершенство Адама не безусловно, потому то он и называется «душевым», а не «духовным», что он «не вполне свободен от плотских похотей»<sup>871</sup>.

## Грехопадение

Отклонение воли Адама от Бога было отречением от Бога, отпадением от связи со Св. Троицею, т. е. от «связи с Богом Отцем и с Его Сыном через Св. Духа»<sup>872</sup>. Адам потерял, благодаря этому, то, чего он не имел по существу своему, οὐσιωδώς<sup>873</sup>.

В духовном плане это наблюдается в потери добродетели; в телесном — потеря красоты, болезненность, тление.

Важно, однако, не только это; в Адаме едином Сатана победил весь людской род<sup>874</sup>. Грех стал наследственным. И тут важно следующее: люди согрешили в Адаме. Сердце всех людей осквернилось преступлением в Адаме<sup>875</sup>. Мы растлились в Адаме<sup>876</sup>.

Но это «в Адаме» надо оговорить. Как совершенно правильно замечает Тиксерон, в этом понимании наследственности греха Адама, очевидно, его различие от понимания латинского, августинского<sup>877</sup>. Для св. Кирилла люди повинны в грехе Адама, не потому, что они преступили заповедь вместе с Адамом, ибо они еще и не существовали тогда, но потому что они той же природы, что и та, которая подпала под закон греха»<sup>878</sup>. «Естество наше заболело грехом и мы повторяем грех Адама, подражаем ему. «Мы одеваемся в тление по подобию падения Адама»<sup>879</sup>.

## Искушение

В деле вочеловечения Логоса св. Кирилл, верный богословию своего предшественника Великого Афанасия, видит, прежде всего, восстановление падшего образа и обожение нашей природы. Он повторяет мысль св. Афанасия «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился»<sup>880</sup>. Как пример сотериологического восприятия воплощения можно привести такой отрывок из св. Кирилла: «Став причастными Ему (Евр. III:14) через Духа, мы запечатлелись в подобие с Ним. Мы восходим в первоначальный вид образа, по которому, как и говорит Писание, мы сотворены. Так, снова получив изначальную красоту своей природы и преображенные сообразно с божественной природой, будем побеждать зло, приключившееся нам, вследствие преступления

заповеди. И так через Христа мы восходим в сверхестественное достоинство, но сынами Божиими мы будем вовсе не так совсем, как и Он, но только посредством благодати, по подражанию Ему. Он есть истинный Сын, сущий из Отца, а мы усыновлены по человеколюбию, получая по благодати достоинство, о котором сказано: «Я сказал вы боги и сыны Вышнего все»<sup>881</sup>. «Тленную плоть могло сделать нетленной только причастие божественной животворящей силы, т. е. Единородного Слова Божия»<sup>882</sup>. Логос, «жизнь по естеству», усваивает подвергшееся тлению тело, чтобы разрушить смерть и восстановить первоначальное нетление.

Св. Кирилл, верный традиции церковной мысли, придает обожению совершенно реалистическое понимание. Это не есть вовсе только усовершенствование обновленного человека, его нравственное возрождение. Это — онтологический теозис. Основание ему — кенозис Слова до смерти, смерти же крестной, без которой и невозможно себе представить наше спасение<sup>883</sup>. Воплощение, хотя и изволено искони<sup>884</sup>, понимается исключительно сотериологически. Кирилл стоит на крайней линии: «если бы мы не согрешили, Он не вочеловечился бы»<sup>885</sup>.

Благодаря вочеловечению Логоса, спасается не один только Праотец, но и все мы. То, что обожено во Христе, то и в нас<sup>886</sup>. Сравнивая двух Адамов, земного и Небесного, Кирилл обращает наше внимание вовсе не на разности их природ, — они одинаковы, — но гораздо больше, на образ жизни их. У одного больше плотского мудрования; у Другого же «свободы Духа»<sup>887</sup>.

Христос вовсе не только идеальный нравственный пример. Он — источник совершенно реального нашего обожения. Поэтому для Кирилла Евхаристия есть совершенно реальное средство нашего оживотворения, как о том свидетельствует, хотя бы 11-ый анафематизм. Совершенно справедливо по этому замечает Weigl в своей работе о св. Кирилле: «Christus wirkt nicht bloss moralisch für uns, Er wirkt auch physisch auf uns»<sup>888</sup>, И вот в этом действовании обожения через Христа важно отметить следующее. Мы все вступаем в новые отношения с Христом. Он восстанавливает человечество и становится родоначальником нового поколения людей. Мы становимся родственниками Христовыми. Родство наше с Ним двоякое: одно естественное, ибо мы соединяемся с Христом, как с общим главой нового рода человеческого и другое благодатное, мистическое через участие в таинствах. Благодаря вочеловечению Христову, нам дано участвовать и в благодатной жизни через стяжание Духа Святого<sup>889</sup>. Адам соединен с людьми через Еву, жену и мать всего рода человеческого; Христос соединен через Церковь<sup>890</sup>. В этом смысле учение св. Кирилла об обожении гораздо совершеннее, чем у его предшественников, так как он развивает его глубже и оно является «сводкой великих доктринальных синтезов Афанасия и Григория Нисского и подготовкой пути для мистики обожения, выраженной лучше всего Ареопagitиками и св. Максимом»<sup>891</sup>. Спаситель — совершенный Бог и совершенный человек. Бог, чтобы обожить человека; человек же, чтобы в Нем обожилась всецелая природа человека, ибо, «что не воспринято, то и не спасено»<sup>892</sup>. Александрийский архипастырь может поэтому так сказать: «как бы середина некая между высшим Божеством и человечеством есть Христос, будучи одновременно тем и другим, и как бы объемля в себе столь разъединенное друг от друга; как Бог по природе, Он соприкасается с Богом и Отцом, а как истинный человек с людьми»<sup>893</sup>. Бросается в глаза, не забытое еще александрийское влияние Филоновского учения о Логосе, как «промежуточной природе».

Что также еще бросается в глаза, как типично александрийское, и на что указал Tixerant<sup>894</sup>, это, принесенная Спасителем жертва, равноценная, эквивалентная греху. Спаситель превосходит достоинством всех; Он не просто человек и не усыновленный Богом человек. Он — превосходящий всякую тварь воплощенный Логос. «Единый должен был умереть за всех и быть



равноценным жизни всех»<sup>895</sup>. Это подчеркнутый александрийский подход «антропологического минимализма» который и обращается оружием против Нестория с его преувеличением подвига человека в сложной Ипостаси Христа.

В учении о назначении человека св. Кирилл, стало быть, проводит дальше учение своих предшественников. Обожение нас всех означает в его представлении совершенное знание о Боге<sup>896</sup>, некое божественное в нас разумение<sup>897</sup>, некое божественное и неизреченное озарение ума нашего<sup>898</sup> и прославленное состояние тела в будущей жизни<sup>899</sup>. Как Кирилл не разделял учения Оригена о предсуществовании душ, так же он свободен от уклона в апокатастазис. Он развивает учение о «всепожирающем огне»<sup>900</sup>.

## АНТИОХИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

В лице Кирского епископа Феодорита «восточное» богословие эпохи христологических споров синтезирует то, что было сказано его предшественниками, в частности, его учителем Феодором Мопсуестийским, и сглаживает те острые углы, которые в период ожесточенной борьбы были неприемлемы для александрийского сознания св. Кирилла. Напоминаем, что полнее всего антропология этих писателей выражается в их христологических утверждениях. Надо раскрыть их концепцию Лица Господа Спасителя, чтобы понять истинное значение человека в их системе. Как и Феодорит, оба столпа несторианства, т. е. и Феодор, и сам Несторий, ставят все логическое ударение на человеческом возрастании Иисуса, на Его подвиге, на том, что «снизу» что от человека. Это во многом определяет их антропологию. Впрочем, как это будет указано ниже, этого не следует переоценивать, и не следует слишком обострять различий. Они скорее в оттенках мысли. Обратимся к самому учению.

### Душа. Образ и подобие.

Во многом в своей антропологии Феодорит напоминает Немезия Емесского. Это не значит, что он его повторяет или копирует; но, во всяком случае, кирский архипастырь знал хорошо Немезия и вдохновлялся им. Тот же несколько наивный натурализм в описании человеческого тела и его функций, то же упоминание четырех составных его стихий, то же возвышенное учение о творческом разуме человека, такое же рассуждение о душе, те же имена языческих философов и писателей, до Галлэна включительно упоминаются и Феодоритом. Кое что м. б. заимствовано от учителя, Феодора Мопсуестийского.

Человеческое тело создано из четырех элементов: воды, воздуха, огня и земли<sup>901</sup>. Душа не есть какая либо часть божественной сущности, или эманация от Бога, но разумный и мыслящий дух<sup>902</sup>. «Душа создана вместе с телом, и не в вещественном семени имеет начало своего создания, но изволением Творца приходит в бытие по образовании тела... Поскольку Бог душу сотворил бессмертною, а тело смертным, то телу дал старейшинство во времени, чтобы душа не величалась пред ним, преимуществуя и по естеству, и по времени»<sup>903</sup>.

Говоря об образе Божиим, блаж. Феодорит, прежде всего, подвергает критичекой оценке различные, до него высказанные мнения, а именно:

«Иные невидимость души называли образом Божиим, но говорили несправедливо. Если невидимость души есть образ Божий, то Божиим образом в большей мере назывались бы ангелы, архангелы и все бесплотные и святые природы, как совершенно свободные от тел, чисто невидимые. Иные же по великой простоте утверждают, что тело человеческое сотворено по образу Божию, ибо слышат Божие Слово, которое говорит: «отверзи очи твои, и виждь,



приклони ухо твое и услыши» ([4 Царств XIV:16](#)) и «обоня Господь воню благоухания» ([Быт. VIII:21](#)) и «уста Господня глаголаша сия» (Исаия I, 20), и «в руц Его концы земли» (псал. 94, 4), и подобное сему». Это все Феодорит объясняет «немоцию слушающих и потому легко опровергает подобные антропоморфизмы. Он продолжает дальше: «Поэтому слова «сотворим человека по образу Нашему и по подобию» некоторые учителя разумели так: Бог всяческих, сотворив чувственную и разумную тварь, напоследок создал человека, поставив его, как некий Свой образ среди неодушевленных и одушевленных, чувственных и разумных тварей, чтобы неодушевленные и одушевленные, как некую дань, приносили ему пользу, а природы разумные, попечительностью о человеке, доказывали приверженность к Сотворившему. Это сказал и божественный Апостол: «не всѢ ли суть служебные духи, посылаемые в служение, за желающих наследовать спасение» ([Евр. I:14](#)). И Господь говорит в Евангелии: «блюдайте, да не презрите единого от малых сих; говорю вам, что ангелы их на небесах ежедневно видят лицо Отца Моего Небесного» ([Матф. XVIII:10](#)). Другие же говорили, что человек сотворен по образу Божию в означение обладания, представляя на это, как самое ясное доказательство слова, присовокупляемые Творцом: «и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными, и скотами, и всею землею, и всеми гадами, пресмыкающимися по земле» ([Быт. I 26](#)). Бог, как Сам имеет владычество над всеми так и человеку дал власть над бессловесными животными. Но можно найти и другие черты, показывающие подобие Первообразу, а именно: и человек, по подобию сотворшего Бога, зиждет дома, стены, города, пристани, корабли, верфи, холесницы и весьма многое другое, как, например, изображение неба, солнца, луны и звезд; изваяния людей и подобия бессловесных животных. Но бесконечная разность в создании. Бог всяческих созидает и из сущего и из несущего, притом без труда и без продолжения времени. Только восхощет, и уже производит, что Ему угодно; а человеку для уготовления производимого, нужно вещество, нужны орудия, и свет, и размышления, и время, и труд, и другие искусства. Строитель дома имеет нужду в кузнеце, кузнец в рудокопе и обжигателе углей; всем нужны дровосеки, а дровосекам лесоводы и землепашцы; и, так. обр., каждое искусство заимствует нужное для себя у других искусств. Но и так созидая, человек уподобляется несколько Творцу, как образ Первообразу. Ибо всякий образ имеет сходство с Первообразом; но, имея вид частей его, не имеет деятельности, потому что лишен души, которой приводится в движение тело. Так опять таки человек и царствует и производит суд, подобно Богу всяческих. Но когда Бог судит, то Он не имеет нужды в обвинителях, ни в свидетелях, так осудил Он Каина, как самовидец преступления. Человек же, когда судит, то имеет нужду в свидетелях и обвинителях, потому что не знает, как что сделалось... Иной же найдет в душе человеческой и другое еще, более точное подобие, потому что она имеет в себе разумную и жизненную силу. Ум рождает слово; со словом же исходит дух, не рождаемый, подобно слову, но всегда сопровождающий слово, исходящий, вместе с рождаемым словом. Впрочем, в человеке это бывает только в образе, а потому слово и дух его не самостоятельны. Во Святой же Троице разумеем Три Ипостаси, и неслитно соединенные и самостоятельные»<sup>904</sup>.

Все это пространное рассуждение значительно навеяно св. Григорием Нисским, во многом же является повторением Немезия Емесского. Считаем нужным наперед сказать, что многое из этого будет повторено и св. Григорием Паламою (см. ниже, глава седьмая).

Итак, для блаж. Феодорита образ находится в разумном и свободном духе человека. Совершенство и превосходство первозданного человека представляется, кроме того, и в его бессмертности. «Если бы прародители не согрешили, то и не подпали бы смерти в наказание за грех; а не быв смертными, не подлежали бы и тлению»<sup>905</sup>. «С того дня, сказано Адаму, в который вкусишь от древа, ты будешь смертным» (Феодорит придерживается в данном случае перевода Симмаха). «Потому что человек, по произнесении Божиего приговора, каждый день

ожидал себе смерти»<sup>906</sup>.

Но возникает вопрос, как же именно понимать эту способность бессмертия, как данный ему дар при творении, или только, как возможность бессмертным остаться при условии послушания до конца? Из данного отрывка сказать что либо определенное трудно, но невольно является подозрение, что блаж. Феодорит был верен своему учителю Феодору Мопсуестийскому и в этом, как он проводил и другие пункты его учения. Надо уточнить этот вопрос.

Напомним, что Феодор придерживается телеологической, по выражению Харнака, позиции во взгляде на райское состояние человека. Это значит, что по учению Феодора Мопсуестийского, в божественном плане искони было два предначертания, или, как он говорит: «катастатиса», а именно: настоящее положение мира и будущее, а не три, т. е. еще и райское, отличное от теперешнего, исключительно возвышенное. В настоящем положении или «катастазисе» — изменяемость, искушение, смертность; в будущем — полнота и бессмертие. Новое, будущее осуществится лишь после воскресения мертвых, хотя начало ему уже положено в воплощении Сына Божия. Смерть для Феодора не есть следствие греха, а природное явление. Смерть является как бы педагогическим средством, а потому она и полезна. Бог знал, что смертность будет ограждать Адама от греха. Попущение греха лежало в плане Божиего промысления. Смерть была послана в наказание за преслушание, хотя смертность искони была свойственна человеческой природе<sup>907</sup>.

Адам согрешил. Как же понимают антиохийские богословы прародительский грех? Что грех стал не только достоянием Адама, но что ему повинны и потомки, в этом нет разногласия у антиохийцев с другими богословами. Но в понимании наследственности этого греха экзегеза мопсуестийского епископа занимает особое место. Оно отличается заметно от западного, августиновского понимания. Для Феодора грех не есть наследственное свойство человеческой природы. Потомки Адама грешат по подражанию Адаму. В этом случае Адам не **Stammvater**, а лишь **Typus** для всех нас<sup>908</sup>. Ап. Павел, согласно Феодору, пользуется Адамом, как примером, чтобы описать наше общее всех падение<sup>909</sup>.

Когда Адам, по мнению Мопсуестийского епископа, нарушив заповедь, сделался смертным, то «была также прервана, установленная через человека, связь творения. Тогда от нас, как от виновников стольких зол, удалились и духовные существа, которые были этим опечалены»<sup>910</sup>. По-видимому, в учении Феодора, как думает исследователь этого вопроса, «даже Адам и в своем первобытном состоянии до грехопадения не был способен к полному и совершенному осуществлению в себе образа Божия, потому что он Богом был создан смертным», и эта «смертность его природы должна была необходимо разорвать, установленную через него Богом, связь творения, если бы даже он и не согрешил. Полное и совершенное осуществление в человеке образа Божия возможно только в будущем состоянии мира, когда в человеке установится неразрывная связь души с телом и прекратится между ними разлад, т. е. когда он явится бессмертным, неизменяемым и безгрешным»<sup>911</sup>.

В богословском сознании Феодора грех Адама стушевывается до степени эпизода из личной жизни нашего праотца. Феодор является даже автором любопытного трактата «Против защитников первородного греха». В нем он учил, что грех есть дело воли каждого человека, а не самой природы человеческой. Если бы грех был делом природы, то и Христос должен был бы принять вместе с природою и самый грех. Но, отрицая первородный грех, Феодор все же учил, что человеку по причине смертности его природы свойственна некоторая постоянная склонность ко греху, которая оказывает весьма сильное влияние на направление его свободной воли. В этом существенное отличие Феодора от Пелагия. Грех все же настолько силен в

человеке, что без искупления Богом, человеку невозможно спастись<sup>912</sup>.

Вернемся к блаж. Феодориту. У него найдем тоже. «Грех, возобладав над нашими прародителями, проложил себе некий путь и стезю»<sup>913</sup>. Выражение ап. Павла «в нем все согрешили» Феодорит понимает не «в нем», т. е. не в Адаме все согрешили, а «понеже», потому что все согрешили. «Каждый из нас подвергается наказанию смерти не за грех праотца, а за свой собственный грех»<sup>914</sup>.

Это впоследствии повторит патр. Фотий, а в наши дни митр. Антоний (Храповицкий) (см. ниже).

Нечто подобное мы видели и у св. Кирилла, но не так ярко выраженное. Такое реалистическое понимание наследственности греха особенно типично для антиохийского аристотелизма с его конкретной личностью, проболов Нестория. Для «восточных» человеческая природа существует только в реальных индивидах; абстрактно существующая человеческая природа, или «человечество» им не нужно и не понятно. Учение Феодора Мопсуестийского, говорит Харнак, «строго рационалистично и аристотелевское»<sup>915</sup>.

## Искупление

В вопросе спасения или, согласно Феодору Мопсуестийскому, «рекапитуляции», «восстановления»<sup>916</sup> очень важно снова обратиться к христологии антиохийцев. «Максимализм» с его движением «снизу» находит в этом вопросе свое полное выражение. Для Мопсуестийского Толкователя усвоение, адаптация Иисуса происходит постепенно, — крещение, смерть, воскресение, вознесение. Она вся проходит через узкие и тесные рамки человеческого, через возрастание в героизме своего подвига. Этим же всем определяется и спасение человека, его адаптация в меру «сына Божия». Христология «восточных» не была реально сотериологической, они больше созерцали исторического Христа, тогда как св. Кирилл Александрийский как бы затенял индивидуальность Человека Иисуса, и больше богословствовал о Логосе, ставшем плотью<sup>917</sup>.

Для Нестория, например, невозможно понятие небесного человечества Христа; для него единственно важно и понятно несуществование конкретного человека Иисуса до воплощения Сына Божия. Точно также и образ Божий в первом человеке понимается им очень узко, так сказ. статически, субстанциально. «Иметь лицо Божие, значит, в действительности хотеть того, чего хочет Бог, лицом (образом) Которого он является»<sup>918</sup>.

«Бог Слово принимает вольное послушание Богу Отцу, чтобы изгладить ошибку первого человека и вернуть его природе первоначальный образ»<sup>919</sup>. Послушание является опять таки главным моментом и в Крещении Спасителя. Воплощение понимается не в смысле реально-сотериологическом, как у всех александрийцев, а в смысле назидательном, чтобы показать всем нам истинный образ Божий и дать о нем полное представление; и воспитательное, чтобы мы в Христе Иисусе имели пример совершенного подвига и смирения<sup>920</sup>. Зачарованный словами Апостола «послушлив быв даже до смерти, смерти же крестные» (Филипп. II, 8), Несторий подчеркивает это послушание во всех действиях Спасителя. Между прочим, он особенно восхищается стойкостью Господа в искушениях Его Сатаною<sup>921</sup>. Иорданская пустыня в его богословском сознании, как будто бы больше и важнее Гефсимании, Фавора и Сионской Горницы, столько своего пафоса отдает он этому моменту жизни Господа. В своей беседе на третье искушение Несторий говорит: «как в Адаме людская природа получила свое основание, и, с падением этого основания, падает и природа, и становится подвластной диаволу, низвергнутому Адама, точно так же вера церковная имеет основанием Господа Христа и остается

неподвижной силою этого основания и несокрушимою, вследствие стойкости главы (в искушениях)»<sup>922</sup>.

Для Феодора Мопсуестийского благодать Св. Духа, получаемая в таинствах, делает нас сынами Божиими<sup>923</sup>. Это надо понимать не в смысле божественности Единородного Сына, но «по благодати», по примеру Человека Иисуса<sup>924</sup>.

Также и Феодорит Кирский понимает будущее, прославленное состояние человека, подобно Иисусу, усыновленному Богом. Вообще же антиохийцы считают «усыновление» и «бессмертие» синонимами<sup>925</sup>. Тогда человек снова становится «связкою вселенной». Но напоминаем, что для Мопсуестийского епископа будущее прославление не есть возврат к прежней райской «катастазе», а создание совершенно новой, не бывшей. Как кажется, Феодор не произносит ни разу слова «обожение». Феодорит это слово употребляет охотнее.

Историк восточного учения об «обо́жении» так резюмирует догматические позиции, в интересующем нас вопросе, в эпоху христологических споров. «Догматический климат Антиохийской школы не благоприятствовал понятию «обо́жения», тогда как в Александрии в ту же эпоху, т. е. в первую половину V в. это учение увидело свое настоящее возрождение»<sup>926</sup>.

Как бы то ни было, но в применении к жизни, в аскетике Александрия в своем крайнем выявлении, т. е. в аполлинарианстве открыла двери монофизитству, а затем и монофелитству, тогда как Антиохия дала христианскому миру вполне законченный тип сирийского монашества с его строгим аскетическим идеалом, отчуждением от мира и некоторою засушенностью. Будучи крайностями догматическими, эти полярные позиции где то сходятся, почти соприкасаются.

## Василий Селевкийский

Василий, епископ Селевкий Исаурийской — писатель, недооцененный в истории христианской литературы. Минутная слабость на «разбойничьем» соборе 449 г. навлекла на него подозрение в монофизитстве. Несмотря на подписание им послания [папы Льва Великого](#) к Флавиану, ему на Халкидонском соборе грозило лишение сана вместе с четырьмя другими епископами. Его почему то замолчали. В курсах патрологии ему отводят ничтожное место, тогда как он заслуживает безусловно большего внимания. Интересная статья Р. Маас о кондаках и о бесспорном влиянии Василия на творчество [Романа Сладкопевца](#)<sup>927</sup> доказала, что Василий не остался без подражателей в литературе. Крупнейший песнописатель того времени, Роман сияет отраженным светом селевкийского святителя. Но для нас речи Василия (из 41, напечатанных у [Миня](#), по-видимому, можно подозревать неподлинность только двух — 38-й и 41-й) имеют особый интерес по своему христологическому и антропологическому содержанию. Именно еutihанство никак не отразилось на богословских идеях Василия. У него совсем не чувствуется то, что принято называть «психологическим монофизитством». Высокое почитание и любовь к человеку проходят через все его проповеди. С другой стороны, если у него иногда звучат несторианские нотки, то их надо отнести к несовершенству терминологии<sup>928</sup>.

## а. Образ и подобие Б о ж и е.

В первых же речах, посвященных, гл. обр., толкованию стихов Бытия о творении мира и человека и о жизни Адама в раю, говорится очень возвышенно о человеческом существе и о его назначении. Василий Селевкийский подчеркивает не биологический, не материалистический интерес к человеку. «Мы видим человека не как плоть, выточенную в утробе матери, и не как



зародыш, вылепленный в мастерской природы, и не как стесняемую естественными границами и предназначенную к развитию во чреве часть плоти, терпеливо ожидающую мук рождения, чтобы, руководимая ими, явиться на свет; не как ожидающего время, чтобы освободиться от уз утробы, а после рождения снова попасть в сети пеленок; не как принужденного тихими шагами двигаться по земле и с трудом проходящего ступени несовершенного возраста; но мы видим человека, как зачатого в руках Бессмертного, как имеющего утробой руки Создателя, как изваяние, усовершенствованное одним движением, как созданного и вместе с тем в цари рукоположенного... Этой твари (Адаму) вручается тварь и такого же раба по естеству Бог показывает владыкой по благодати»<sup>929</sup>.

«Душа человека по природе бессмертна», — говорит Василий<sup>930</sup>. Человек есть «одушевленный образ Создателя, и удивительно достоинство этого новосозданного образа... Человек есть художественное произведение, премудро и любовно обработанное Творцом»<sup>931</sup>. Но в чем же этот образ Создателя? Василий к этому вопросу возвращается неоднократно и из его слов можно вывести такие заключения.

Прежде всего, образ виден в том, что «человек почтен разумом, украшен способностью выбора, сияет свободой воли, имеет рассудок, не рабствующий желаниям и имеет господствующее положение»<sup>932</sup>. Как и св. Григорий Нисский, Василий останавливается на «прямизне стана, устремленной к небу». «Ногами человек касается земли, а лицом обращен к небесному своду. Отечество его на небе, куда он и простирает руки»<sup>933</sup>.

Но что важнее, «один создаваемый образ, но напоминание он не одного только лица, а трех Ипостасей, ибо создаваемое есть общее творение Божества. Человек являет создавшую его Троицу и человек есть образ Св. Троицы»<sup>934</sup>.

Но, кроме того, и это для нашей темы особенно интересно, Василий Селевкийский усматривает богоподобие человека в его способности творить, «строить дома, корабли, лежа, столы и, забавляясь творением, руками подражать Создателю»<sup>935</sup>. Всего замечательнее в этой связи то, что Василий коснулся наиболее яркого проявления творческой способности человека, его словотворчества, языкотворчества. Полный мистической загадочности, как и вся мифологема книги Бытия, эпизод с наречением Адамом имен животным и птицам в Раю привлек внимание Василия и он правильно узрел в этом повествовании проблему величайшей важности для философии имени. Василий понял, что в этом моменте жизни праотца Адама Бытописатель подошел и наметил одну из самых трудных задач в истории мысли. Ведь в этом рассказе книги Бытия заложена вся будущая средневековая полемика номиналистов и реалистов, вся философия Имени, все имяславчество. Адам всматривается во внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи, всматривается и угадывает самое существенное в них. Своим словом, находимым в каком то непостижимом процессе творчества имени, он прочитывает внутреннюю умопостигаемую криптограмму всякого бытия. Толкователи этого места Библии прошли мимо этой проблемы, их толкование поражает исключительной неглубиной. В этом одном большая заслуга Василия Селевкийского, как толкователя Писания и как учителя о человеке. Вот как он говорит об этой богоподобной способности человека. «Адам, именованьем зверей, ты подтверждаешь свое владычество. Ты подражаешь достоинству Зиждителя. Бог создает естества, а ты даруешь названия.. Адаму надо было узреть неизреченное устройство, носимое в себе каждым животным. И все они подходили к Адаму, признавая этим свое рабское состояние... Бог говорит Адаму: «будь, Адам, творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самых тварей... Мы делим с тобой славу творческой премудрости. Пусть познают Меня, как Зиждителя по закону естества, тебя же, как владыку по смыслу именованья. Давай имена тем, кому Я дал бытие»<sup>936</sup>.



Это библейское повествование привлекло, насколько нам известно, внимание и было оценено и продумано во всей глубине его проблематики прот. Сергием Булгаковым в его «Философии имени». Адам — нарицатель имен не должен быть обойден богословским сознанием. В проблеме имени нельзя забывать слов селевкийского епископа.

## **б. Загадка о человеке.**

Как и Плотин, как и св. Григорий Богослов, Василий Селевкийский не мог не почувствовать, углубляясь в рассмотрение человека, его загадочности, двойственности, таящихся в нем противоречий и конфликтов.

Человек создан вне рая и вводится в него, «чтобы быть владельцем (ктитором) того, частью чего он не стал». «Человек становится владельцем (ктитором) того, чего он не был творцом; последний в создании становится первым по достоинству»<sup>937</sup>. Но, тем не менее, Адам «был чуждым скитальцем» в Раю<sup>938</sup>. Ему нужен подобный ему помощник, и Господь творит ему жену.

Созданный из персти тленной, ограниченной и души бессмертной, человек принадлежит двум планам бытия, но и разрывается в разных направлениях. Человек, правда, почтен разумом, но разум этот ограничен. Человек не способен не только познавать в совершенстве высшие истины мироздания, но не знает даже и самого себя, «Познай самого себя, как ты создан, как образовался, как оживился, как в теле твоём обитает бестелесное». «Видишь-ли, — обращается Господь к человеку, — как это зачатие (человека) недоступно восприятию? Как же ты ищешь того, что превыше тебя? Если ты уразумеешь свое бытие, тогда ты, вероятно, поймешь и Мое воплощение..<sup>939</sup> Безгранично расстояние между Богом и людьми. Если же неизвестно тебе, то, что относится к тебе, то что же с тем, что превосходит тебя?..» Вообще Василий стоит на ясной позиции анти-сенсуализма и анти-материализма. Ученики не узнали Божества, «скрытого в человечестве, но, напрягая свой ум к познанию видимых вещей, они не могли видеть ничего дальше этого, т. к. пределом их ведения были сила их зрения». «Началом же знания является признание своего неведения, а началом учения то, чего не знает чувство». Когда ученики радовались тому, что и демоны им покоряются, Василий влагает в уста Господа такие слова: «это дело Моей благодати, а не силы их разума»<sup>940</sup>.

## **в. Грех и искупление.**

Через все проповеди Василия проходит сотериологическое восприятие воплощения, что в общем, начиная с Иринея и Афанасия, характерно для всей патристической литературы. Воплощение совершилось ради спасения от греха. Поэтому и приходится рассматривать эти два момента в истории вместе. Вкратце можно формулировать всю теодицею Василия такими положениями: «диавол в Раю окрылял Адама возможностью равнобожия»<sup>941</sup>, тогда, как Сын Божий дал нам спасение, усыновление, обожение.

В теме искупления и воплощения видно насколько Василий был далек от приятия Евтихова учения и насколько монофизитское гнушение плотью ему чуждо. «Равноангельность» не была религиозным идеалом селевкийского святителя. «Невидимое естество ангелов, не нуждающееся в пище, не разделенное на мужской и женский полы, не распространяет свой род ни рождением, ни браком, ни наследством. Бесплотное естество не связано с телом, хотя эллины и баснословят о браках и увлечениях демонов, что и есть изобретение демонское... Логос Божий не коснулся ангелов и никто из ангелов не назван Сыном Божиим. Одни только люди почитаются этим

наименованием, ибо на тех, на ком почивает достоинство образа Божия, распространяется и дар усыновления»<sup>942</sup>. «Пусть никто не думает, — продолжает он в другом месте, — скверно о человеческом теле и не клеветает на него, как на чуждое Богу. Ибо не творения надо стыдиться, а деяния осуждать. Не глаза или рука, или иная какая часть тела согрешает, но плохое пользование рукой, глазами или другими членами»<sup>943</sup>.

Итак тело нескверно само по себе и оно может быть достойно боговоплощения. Но как Сын Божий может стать человеком? Василий, между прочим, употребляет именно это выражение «Бог стал человеком»<sup>944</sup>. «Как же, несозданная и невместимая сущность Слова, совершенно непричастная твари сущность, на которую не дерзают взирать Херувимы, хотя они и превосходнее всех небесных чинов, как эта сущность приближает к общению с Собою слабую и земную природу человечества? Это есть таинство, остается таинством и никогда не перестанет быть таинством"...<sup>945</sup>. Бог, «одним хотением приводящий в исполнение Свои замыслы, мог и без воплощения спасти человека, но Он пожелал умаленное грехом естества показать в Себе Самом сильнее греха, чтобы во плоти осудить грех, Свою праведность распространить на всех и упразднить «имущего державу, т. е. диавола»<sup>946</sup>. «Желая очистить образ и обессмертить плоть Он облачается плотью, сродным исцеляя сродное. Он становится во всем совершенным человеком, чтобы совершенно спасти того человека, которого Он создал»<sup>947</sup>. К испорченному образу Своему Бог посылает Творца этого образа, чтобы обновить его черты красками благодати. Ради этого Тот, Кто во образе Божием, принял образ раба, чтобы, освободив рабов от греха, возвести их в первобытное благородство и показать сынами Отца Небесного тех, кто вновь сделались подобными Ему»<sup>948</sup>. Воплощение не разделило Св. Троицу. «Логос Божий, воплощаясь в Богородице, не отделяется от поклонения на небесах. Как писанное слово целиком находится на хартии, и целиком в породившем его уме, и целиком же в читающем его, точно так же и Бог Логос весь в Своем теле, и весь в Боге Отце, и наполняет небо, и содержит землю, и охватывает всю тварь. Кто упрекнет Бога в смирении Себя? Кто будет поносить Его за обнищание ради нас, благодаря каковому обнищанию мы обогатились небесным царством? Что же скажут страдающие неугодным Богу благочестием и «убоявшиеся страха там, где нет страха»? Они хотят, чтобы Бог не страдал для бесстрастного исцеления наших страстей и потому они маловерничают, что рождение воплощенного Бога доверено женской утробе. Но, так. обр., еще больше прославляется Бог, еще больше Он показывается бесстрастным, ибо облачается бесстрастным телом и доказывает бесстрастность Божества»<sup>949</sup>.

## **Леонтий Византийский.**

По личности своей и происхождению загадочный писатель VI века<sup>950</sup>, Леонтий заслуживает внимания, гл. образом, как уточнитель терминологии, выработанной эпохой Ефеса и Халкидона. По общему мнению ученых, он является первым в Византии последовательным и ярким аристотеликом и схоластиком<sup>951</sup>. Это обнаруживается в его антропологии особенно ясно там, где его внимание направлено больше на конкретную личность, чем на человечество, как отвлеченное понятие. Его базой для рассуждения о человеке является индивидуальная природа человека, каким либо способом ипостазированная, т. к. «природа, т. е. сущность, безипостасною быть никак не может»<sup>952</sup>.

Он ведет свои рассуждения о человеке в общем контексте христологической темы и всецело в пылу полемики против обеих крайностей, — несторианства и монофизитства. Он рассуждает о человеке, воипостасированном в конкретной Ипостаси Спасителя, но из этого не трудно выделить его антропологические взгляды.

Человек сам по себе существо сложное, состоящее из различных начал, но бытие свое он имеет независимо от них. «Тело человека имеет три измерения; это есть естественное, органическое тело, имеющее потенциальную жизнь»<sup>953</sup>. Душа, вслед за Немезием Емесским, определяется, как «сущность бестелесная, самоподвижная, бессмертная и нетленная», что лишний раз подтверждает аристотелевское направление его мышления<sup>954</sup>. По существу душа разумна, по качеству бесплотна<sup>955</sup>. Способности души: 1. господствующая (возможности понимания, рассуждения, воспоминания, советования, мнения), 2. раздражительная и 3. похотная, а, кроме того, и множество им подчиненных. Суть ли это части души или только лишь ее способности, Леонтий оставляет без рассмотрения<sup>956</sup>. Сами по себе душа и тело вполне совершенны, и об их неполноте можно говорить только в отношении к Ипостаси, которую они составляют<sup>957</sup>. Душа страдает от страданий тела, но может страдать и вне его<sup>958</sup>.

В отличие от Немезия Емесского, учившего, что душа не заключена в теле, а скорее сама его охватывает, Леонтий Византийский полагает, что душа, будучи заключена в себе самой, в силу своего существования, заключена еще, кроме того, и телом<sup>959</sup>.

Душа и тело составляют одну природу человека или, точнее, «воипостасированы» в одну Ипостась. Они одна другое дополняют. Дуализм человеческой природы, который у некоторых писателей Церкви переходит в трагический конфликт, не мучает до такой степени Леонтия. Он старается найти примирение и оптимистически разрешить эту задачу. Как систематик и уточнитель, как искатель не проблем, а примиряющих и уточняющих формул, Леонтий старается найти выход из этого дуализма. «Душа нуждается в теле, и тело в душе, и одна другой благодетельствуют»<sup>960</sup>. Душа научает тело божественным заповедям для благоугождения Богу; тело же пользуется душой для жизни, чтобы лучшую честь воздавать всему видимому. Поэтому «мы вынуждены, живя в теле, не шествовать по пути тела»<sup>961</sup>.

О грехе Леонтий учит, как о поступке против природы, причем «душа есть первый источник греха; посему она первая и осуждена»<sup>962</sup>. Грех разрушил в человеке божественное подобие; человек был побежден демоном и божественный замысел о человеке был ниспровергнут<sup>963</sup>. Спасти человека Бог может всякими путями, и даже одною Своею божественною волею, но Он благоволил это сделать, показав человеку Свою благодать и Свое правосудие<sup>964</sup>. Поэтому вочеловечение Слова в глазах Леонтия приобретает узко сотериологический оттенок<sup>965</sup>.

Полемика Леонтия против афтартодокетов в значительной мере определила сотериологические выводы его. В самом деле, афтартодокеты учили, что тело безгрешного Адама было по естеству бессмертно и нетленно; следовательно, и Христово тело в с е г д а пребывало нетленным, откуда и самое название ереси «афтартодокетов». По учению Леонтия бессмертность Адама проистекала вовсе не из природной нетленности его тела, а только из того, что он питался от древа жизни. Коль скоро он перестал от него вкушать, он стал тленным»<sup>966</sup>. Невинный и предназначенный к бессмертию, буде он невинным и останется, но сам по себе тленный, — вот каков Адам, созданный по божественному замыслу. Отсюда видно насколько Леонтий далек от взглядов крайнего антиохизма, скажем, особенно ярко выявленном у Феодора Мопсуестийского.

Христос Спаситель Своим искупительным подвигом дает нам возможность и нравственного Ему подражания, и исцеляет нашу греховную язву, и подает нам источник таинственной, благодатной жизни в церковных таинствах.

Самый акт искупления определяется, как уплата долга. Кому? И кто же получает выкуп? Это неясно из слов самого писателя, но латинский интерпретатор его учения хочет, естественно, видеть в этом плату удовлетворения оскорблению Бога<sup>967</sup>, с чем едва ли можно

согласиться, зная византийское отношение к святоотеческой традиции и почти полную свободу византийского богословия от римского феодального юридикзма.

## **Преп. Анастасий Синаит.**

Личность, значение и место преп. Анастасия Синаита в истории догмы далеко еще не выяснены. Литературное наследство его еще не установлено и критически не изучено. В этом согласны историки христианской богословской литературы<sup>968</sup>. Наличие в одну и ту же приблизительно эпоху нескольких писателей с этим именем затрудняет решение самых кардинальных вопросов, относящихся к этим лицам. Преп. Анастасий ждет еще своего исследователя и он достоин того, чтобы историки богословской мысли и литературы занялись им поосновательнее. Он интересен и как историк монофизитства, и как полемист против него, и как богослов, и, наконец, как яркое культурное явление своего времени; его язык привлекает к себе внимание и филолога и богослова.

Не подлежит никакому сомнению и то, . что в истории учения о человеке этот писатель занимает видное место. Он, как и современные ему полемисты против монофизитства, смотрел на все богословские вопросы, в том числе и на антропологию с точки зрения христологической. В его писаниях чувствуется, что под учение о человеке подводится прочный богословский фундамент. Для нас же этот писатель интересен в особенности потому, что он не мало повлиял на изучаемого нами св. Григория Паламу.

Не занимаясь специально антропологией и не посвятив учению о человеке самостоятельного труда, св. Анастасий, тем не менее, подошел к теме о человеке с разных сторон и не раз высказывал в своих произведениях мысли, касающиеся этой темы.

### **а. Создание человека.**

Неоднократно св. Анастасий говорит о божественном происхождении Адама и о том, что среди прочих творений он занимает особое, исключительное место. «Сотворив Адама по образу и подобию Своему, Бог, через дуновение, вложил в лицо его благодать, просвещение и луч Всесвятого Духа»<sup>969</sup>. Праотец не похож на других животных по своему происхождению. Его создание является особым творческим актом Бога. Бог создает его «своими руками»<sup>970</sup>. Адаму усваивается особое наименование «раеродного» (παράδεισθενής)<sup>971</sup>, слово до св. Анастасия неизвестное. по-видимому,

автор не решается приписывать праотцу бессмертия по существу, т. к. говорит о нем: «Адам был посреди тления и нетления»<sup>972</sup>.

Так. обр., из рук Божиих выходит особое, совершенное создание «животное разумное, смертное и способное к пониманию и восприятию наук (знания)»<sup>973</sup>. Это не оригинально ни для св. Анастасия, ни для патристики вообще. Как мы видели выше, эту же мысль уже выразил Немезий Эмесский<sup>974</sup>, заимствовав ее, в свою очередь, из Аристотеля<sup>975</sup> и Секста Эмпирика<sup>976</sup>.

Среди прочих даров Божиих человеку Синаит подчеркивает «движение (способность) свободной воли»<sup>977</sup>.

Вооруженный для христологической полемики всеми категориями и терминологией Аристотеля, св. Анастасий переносит эту терминологию и в диалектику о человеке. Он пользуется богатым спектром выражений и оттенков: лицо, ипостась, индивид, начертание, природа, род, сущность, образ. Кроме того, он говорит и о душе, уме, слове, чувствах, воле, действиях (энергиях) души и под. Характерно что нападая на своих противников за их



аристотелизм, за нежелание представить себе природу вне конкретной реальности лица, сам Синаит глубоко укоренен в диалектике Стагирита.

## **б. Состав человека. Взаимоотношение души и тела.**

Говоря о составе человека, как это представляется в творениях Синаита и принимая всю условность дихо- или трихотомизма, можно св. Анастасия отнести скорее к дихотомистам, несмотря на весь тот богатый терминологический аппарат, который мы только что упомянули.

Отдавая дань времени, столь еще недавних сравнительно оригенистских споров, св. Анастасий утверждает, что «душа не до тела, но и тело не до души»<sup>978</sup>. Ей даются такие определения. «Душа человеческая есть сущность разумная (словесная), бессмертная, духовная, не от стихий, а от Бога, имеющая свое бытие»<sup>979</sup>. В ином месте сказано так: «душа есть сущность разумная, безимянная, непознаваемая, словесная, оживляющая и составляющая тело. Это сущность тонкая, неведущая, безобразная, но образ и тип Божий». Самое слово ψυχή происходит от глагола ψυχεῖν оживотворять тело. Св. Анастасий отличает от разумной души, душу животную и бессловесную, как начало (энергия), оживляющее кровь<sup>980</sup>. Разум словесный определяется, как созерцательное чувство души бессмертной и разумной. Самый ум — эта безтелесное видение»<sup>981</sup>.

Взаимоотношение души и тела определяется, таким образом. «Как Бог проявляет Свои силы и энергии через материальные и видимые твари, т. е. через небо, воздух, солнце, луну, дожди, землетрясение и море, Сам будучи невидим; точно также и наша невидимая душа, созданная по Его образу, проявляет свои энергии через свое видимое тело, как через некий мир. В мозгу, если можно так выразиться, небесном, который создан по образу высшего и небесного Бога, она имеет ум, господствующий и управляющий телом, как неким миром. Поэтому, если случится человеку получить какую нибудь опасную рану по голове, то немедленно страдает ум и человек тогда уже не может, как прежде, рассуждать и помнить. Свою способность рассуждения душа осуществляет через сердце; вождение через печень; удовольствие (буквально: способность улыбаться) через селезенку; дыхание через легкие; производительные способности через почки; раздражение через кровь; познание через глаза; говор через язык»<sup>982</sup>. Оставляя в стороне наивные натуралистические представления того времени, мы в этом рассуждении можем усмотреть типичный для патристики символизм. Видимый мир и конкретные реальности отображают иную действительность и во временном и пространственно ограниченном заключают образы вечного и трансцендентного.

Важнее, однако, другое. Для объяснения устройства человека и его состава Синаит прибегает не к одним только натуралистическим сравнениям. Он ищет богословского обоснования психофизического состава человека. «Как в Богочеловеке обе Его природы соединены и действуют «богамужно», теандрично, так и соединение души и тела произошло по тому же плану и типу, — душевно-мужественно или телесно-душевно»<sup>983</sup>. Здесь новый символ: душа и тело символически отображают обе природы Богочеловека, Его «богомужный» состав. Это заставляет делать выводы, а именно: 1. взгляды в себя и углубляясь в себя (будущий онтологический катарсис ареопагитской мистики), человек углубляется в богословие, и 2. созданный по образу Божию душевно-телесный человек в искании своего Первообраза, своего Архитипа, придет к идеальному, до временному, до историческому Богочеловеку; не к уже воплотившемуся в истории (т. е. после Адама и ряда его потомков) Богочеловеку Христу, а к Первообразу человека, задуманному в Предвечном Совете, ибо, если параллелизм богомужного (Христа) и душевномужественного (всякого человека) может конкретно проводится только



после боговоплощения уже совершившегося, то до этого боговоплощения потомки Адама все же были такими же душевно-мужественными во образ будущего боговоплощения. Здесь ставится тема о небесном человечестве Христа. Ставится, но не разрешается...

Для пояснения, соединившихся души и тела, Синаит прибегает к христологическим терминам Леонтия: «воипостазированный» и «безипостасный»<sup>984</sup>.

## **В. Назначение и достоинство человека.**

Еще св. Григорий Нисский сказал, что «христианство есть уподобление Богу в меру человеческого естества»<sup>985</sup>. Св. Анастасий Синаит неоднократно возвращается к этой теме. Он начинает свои «. Вопросы-ответы» утверждением, что признак истинного и совершенного христианина есть обитание Христа в его душе или вселение Св. Троицы в его душу. Это он повторяет не раз<sup>986</sup>. Платонизирующий мистик, св. Григорий Нисский, ставит больше ударение на богоуподоблении, на теозисе. Синаит суше и аскетичнее, и любит говорить о нравственном катарсисе, о борьбе со страстями, о подвигах. Но, в сущности, их понимание христианской цели жизни одинаково, — единение с Христом через таинственную духовную жизнь. Вот некоторые выдержки из св. Анастасия:

«Что есть признак истинного и совершенного христианина? — Одни говорят, что это правая вера и дела благочестия. Иисус же не этими признаками определяет сущность истинного христианина. Ибо можно и веру иметь и добрые дела, и возвышенно мудрствовать об этом, но все же не быть совершенным христианином, потому что христианин есть истинный дом Христов... Господь говорит: «если кто любит Меня, он соблюдает слова Мои» и «Отец Мой возлюбит его, и мы к нему придем и сотворим у него обитель» ([Иоан. XIV:23](#)). Мы научаемся, следовательно, из этих слов, что через правую веру и добрые дела создается дом души и, так, обр., Бог обитает в нас»<sup>987</sup>. Пребывание Христа в душе человека есть скрытый от внешних взоров и таинственный факт духовной жизни. Дьявол, несмотря на всю свою хитрость, не знает этого и только, когда мы сами показываем себя «гневающимися, кричащими, клянущимися, сквернословящими, укоряющими, клеветующими, придирчивыми, оскорбляющими, ненавидящими, неправедными к другим, превозносящимися, гордыми, много смеющимся, празднословящими, не постоянно молящимися и не помнящими о смерти, тогда он узнает, что в душе нашей нет Бога, охраняющего и промысляющего о нас. И тогда лукавый, войдя как тать, ибо в душе нет божественного светильника, он расхищает дом души и бывают последняя хуже первых»<sup>988</sup>.

«Откуда, однако, человек знает, живет ли в нем Христос? — Как беременная женщина не от других узнает, что она беременна (и дальше Синаит перечисляет физиологические признаки беременности), так и душа не от других узнает это, а по внутреннему своему состоянию»<sup>989</sup>.

Так, обр., целью христианского делания является не одно только хранение православных догматов, и не одна только нравственно безупречная жизнь, но еще и таинственное внутреннее единение со Христом.

В связи с вопросом о столь высоком назначении человека богословское сознание выдвигает и тему о достоинстве человека. Синаит очень типичен в этом отношении среди православных богословов и аскетов. В своем «Путеводителе» он высказал следующие замечательные мысли.

«Христос говорит: «Я пришел бросить огонь на землю» ([Лук. XII:49](#)), т. е. соединить Божество с землевидной нашей природой. Этим явно укоряются те, кто сквернят нашу природу, созданную по образу и подобию Божию; те, кто порочат и презирают наше тело, созданное руками Божиими, получившее образ и живительное божественное вдуновение. Они, как и

Манихеи, оскорбляют самого Творца, презирая, как якобы нечистого, человека, — творение и подобие образа Божия. Если же нечист образ невидимого Бога, то как же все, что Бог создал «добро зело»?.. Но никто из еретиков, по слову Христову, чистым сердцем, не увидел в себе живущего Бога ([Матф. V:8](#)). Никто из них не узнал и не увидел Церковь небесную внутри себя. Никто из них не имеет сокровища Духа в скудельных сосудах перстного тела ([2 Кор. IV:7](#))<sup>990</sup>. И дальше Синаит говорит о святости, чистоте и непорочности нашего тела, достойного воспринять в себе воплощающегося Бога. Ничто в нем по существу не недостойно, не отметаемо, не противно Богу: ни тело, ни душа, ни ум, ни воля, ни энергия.

Св. Анастасий любит говорить об обожении человеческой природы в сложной Ипостаси Христовой. «Слово плоть быть, чтобы и тело Его стало Словом»<sup>991</sup>. У Синаита мы встречаем часто слова о том, что наше естество во Христе стало божественным и собожественным. Это именно выражение *ὁμοθεος*, заимствованное в таком смысле у св. Григория Богослова, Синаит вводит в свой богословский словарь<sup>992</sup>. Это будет иметь влияние на последующую богословскую мысль, в частности, на св. Григория Паламу.

Для сознания, далекого от отеческой аскетики, может быть непонятным, как палящее солнце пустыни и как бы раскаленные буро-красные камни Синая не высушили и не испепелили все человеческое в душе и ум» этого подвижника. Может быть непонятным, почему он так возвышенно учит о высоком достоинстве человека. Но всякому, кто знаком с духом восточной аскетики, ясно, что чем выше подвиг и чем, казалось бы, бесплотнее сам аскет, тем выше, почтительнее и благоговейнее учит он именно о плоти, о человечности, о божественном происхождении этого человеческого естества. Тому две причины. Во-первых, сама аскетическая строгость к себе научает подвижника видеть в человеке «сотворенного Бога» (св. Григорий Богослов) и «сродника Богу по Божеству (св. Симеон новый Богослов). Во-вторых, самого св. Анастасия научила этому антимонафизитская полемика, борьба против антропологического минимализма.

## **г. Образ и подобие Божие. Человек и ангелы.**

Один из основных вопросов святоотеческой антропологии, — тема об образе и подобии Божию в человеке, — поставлен Синай-том в связь с ангелологией. Наряду с этим для него возникает вопрос и о творческом послушании человеку, как последствию его богоподобия. Совершенно также воспримет проблему образа и подобия и св. Григорий Палама, почему диалектика св. Анастасия и имеет для нас особое значение и интерес.

Анастасий любит настаивать, — а Палама будет часто повторять, что человек выше ангела. Христос прославил наше естество и возлюбил его больше ангельского. Стремящийся к равноангельному житию бесплотных небожителей синайский пустынный, проповедует превосходство человеческого естества над ангельским. Вот что, например, мы читаем в ответ на вопрос (77-й), «каковы суть те блага, которые подаются нам Христом и во что желают приникнуть ангелы»? ([1 Петра I:12](#)).

«Одни говорят, что это то, что глаз не видит, ухо не слышит и не приходило на сердце человеку ([1 Кор. II:9](#)). Другие же утверждают, что это таинство причащения нашего. Но каков же смысл этого, коль скоро наша безкровная жертва совершается святыми ангелами, дориносится и действуется ими? Мне же кажется, что ангелы желают, чтоб и в их естестве, подобно тому, как и в нашей плоти, существенно вселился Бог Слово, сотворивший эту плоть. Они желают также, чтобы и мы поклонились их естеству и славословили его, подобно тому, как с их стороны и со стороны всякой видимой и невидимой твари, поклоняемо наше во Христе

естество, посаженное на престоле Херувимском в недрах Отца. Ангелы желают так же иметь ключи Царства Небесного и сесть на двенадцати престолах со Христом и судить с Ним, в день судный, как будут судить рыбаки (т. е. апостолы). Я же утверждаю, что Херувимы и Серафимы желают иметь такое же дерзновение ко Христу, какое имел возлегший на персях Его Иоанн евангелист и грешные жены, помазавшие Его благовониями. Скажу тебе и больше этого: Христос учил, что, когда Он придет в день суда, то силы небесные заколеблются страхом и трепетом Его. Он будет судить праведников и, придя, послужит им Он, их Создатель. Это и подобное сему и суть те блага, которые дарованы нам Христом и во что желают приникнуть ангелы, т. е. в них войти»<sup>993</sup>.

В следующем за этим вопросе (78-ом) Синаит рассуждает о том, что Бог двумя способами отличил человека перед всей тварью. Во-первых, тем, «что создал его Своими руками», а Христос «сделал его прообразом Своего домостроительства, — животным видимым и невидимым, смертным и бессмертным. Во-вторых, тем, что «Он сделался одного рода с нами, единосущный нам, соплеменный нам и сообразный, то естественным образом Он предпочел и возлюбил соплеменное, сродное и единосущное Ему»<sup>994</sup>.

В нескольких местах своих творений св. Анастасий касается вопроса об образе и подобии Божиим<sup>995</sup>. Самое пространное рассуждение его об этом мы имеем в так. наз. «отрывке из слов о том, что есть по образу»<sup>996</sup>. В значительной своей части этот отрывок представляет собой не что иное, как дословное повторение Слова св. Григория Нисского на ту же тему<sup>997</sup>; поэтому, самостоятельное значение имеют в этом отрывке только отдельные места. Содержание отрывка сводится к нижеследующему:

В человеке надо различать не один только образ и подобие Божие; их можно найти несколько. Прежде всего, как и у св. Григория Нисского, человек прикровенно начертывает в себе тайну Триипостасного Божества. Прародители собою прообразуют Св. Троицу: Адам, нерожденный и не имеющий т в а р н о й причины, есть образ Отца; рожденный сын Адама — образ Слева; нерожденная же и не имеющая тварной причины и неизреченным исхождением из сущности Адама, явившаяся Ева, — образ Духа. Подробнее нам это уже известно из диалектики св. Григория Нисского. Затем для уразумения второго смысла «по образу» св. Анастасий, как и св. Григорий Нисский, предлагает углубиться в самого себя, в жизнь своей души и там усмотреть триипостасную жизнь. Душа, слово и ум (или дух) символически отражают, как в некоем зеркале внутритроичную жизнь Божества. В этом особенно оправдывается символическо-реалистическое мировоззрение свв. отцов.

Кроме того, третий смысл «по подобию» усматривается Синай-том уже не тринитарный, а христологический. Тут он отдает дань своей эпохе христологических споров. Это то, о чем уже было сказано выше, а именно: соединение души и тела человека отображает символически, «душевно-мужественно» или «телесно-душевно» соединение природ в Ипостаси Христовой. Такова диалектика отрывка этого слова «По образу».

В 89-ом вопросе Синаит снова приходит к этой же теме и устанавливает еще и другие смыслы интересующего нас библейского выражения. Так, непостижимый, неименуемый, невидимый, неосязаемый и нетленный Бог символически отражает в душе нашей Свой образ. Душа наша точно так же непостижима по своей сущности, невидима, необъяснима, неосязема, нетленна и бессмертна. Это четвертый смысл слова «по образу».

Наконец, пятый смысл заключается в нашей творческой способности. Человек — творец, димиург, по образу Бога, Творца и Димиурга. Человек порождает человека, но что важнее, он строит дома, города, сажает деревья, производит искусства, слова, науки<sup>998</sup>. Вспомним приведенное выше определение Аристотеля и Секста Эмпирика, что человек есть «животное

разумное, смертное и способное к восприятию знания (наук)»<sup>[999](#)</sup>. В этом св. Анастасий сильно повлияет на Паламу. В этом святоотеческое оправдание христианской и всякой вообще культуры.

# ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

## СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

### (Антропология Пустыни. Антропология мистиков. Антропология богословских синтезов)

Если ты будешь низко думать о себе, то напомню тебе, что ты созданный Бог» (Св. Григорий Богослов, «Слово о человеческой добродетели»)

#### Антропология Пустыни

Наряду с антропологией богословских трактатов и догматических споров в церковном сознании созрел и иной подход к проблеме человека. Это антропология пустыни, монашеской келий и мистических прозрений. Поколения аскетов и созерцателей выработали свое учение о человеке, основанное больше на внутреннем самоуглублении, на изучении своего сокровенного мира души, чем на богословской диалектике и предпосылках античной философии. Это направление в антропологии миновать нельзя. Оно, не создавая несколько противоречий в святоотеческой традиции, восполняет все же опыт церковного сознания и вносит иную окраску в учение о мире и человеке. Но заранее следует сказать, что окраска эта как раз наиболее просветленная и оценко особенно возвышенная. Язык аскетов и мистиков, хотя и пронизан зноем пустыни и благоговейной тишиной иноческой келии, все же говорит о человеке в необыкновенно радостных тонах. Это в корне должно разрушить тот предрассудок о якобы нежизненности и засушенности аскетического подхода к человеку. Аскеза Православия, в отличие от аскезы буддизма или какогонибудь чахлого и малокровного пуританизма западных сект, просветлена лучами Фавора, небесной радости и красоты. Не только нет гнушения человеком, как «сосудом греха», но, наоборот, эта аскеза преисполнена любви к лучшему из созданий Божиих и верою в его вечное назначение. Любить грешника при непримиримой ненависти ко греху, — одна из обычных мыслей св. Исаака Сирина<sup>1000</sup>.

В данном отделении этой главы мы касаемся учения только нескольких, наиболее ярких представителей аскетической и мистической письменности. Мы, чтобы не повторятся, выбираем из необъятного моря аскетической литературы писания немногих представителей православного монашества, гл. обр. св. Макария Великого, как типа египетского отшельничества и преп. Исаака Сирина, как выразителя настроений сирийского иночества, дополняя их кое, когда интересными ссылками из других монашеских писаний.

Хотелось бы показать, что Александрия и Антиохия, нося каждая свой опыт и свой стиль, не только друг другу не противоречат, но скорее восполняют одна другую. Этим м. б. можно сгладить слишком остро намеченную в историографии противоположность этих «школ».

С другой стороны, обращаясь к мистическим прозрениям византийского богословия, мы останавливаемся только на трех, наиболее для истории исихазма ярких именах: псевдо-Дионисия, св. Максима и преп. Симеона Нов. Богослова. Считаю, однако, полезным напомнить о той части нашей первой главы, в которой говорится о мистической традиции Византии в истории православной духовности.

#### Преп. Макарий Египетский

Из отцов пустыни мало кто так часто и настойчиво писал об обожении человека, как св.



Макарий Египетский. Благодаря этому его поучения особенно возвышенны и полны веры в высокое достоинство человека. Поэтому наше внимание привлекается не столько рассуждениями о природе человека, строении его, душевных способностях его и прочее (формальная антропология), сколько вдохновенною проповедью о небесном назначении человека, об усыновлении его Богом и обожении.

«Познай свое благородство и свое достоинство, о человек! Насколько ты почтен, брат Христа, друг Царя, невеста Жениха небесного» <sup>1001</sup> «Господь излечил нашу израненную душу, дал ей снадобья, снял с нее рубища и срамоту, одел ее одеждою славы, венчал ее царским венцом, сделал участником радости и веселия» <sup>1002</sup>.

«Прекраснейшим творением человеколюбивого Бога» назвал человека и пр. Нил Синайский <sup>1003</sup>.

«Бессмертная душа есть некий ценный сосуд, — пишет св. Макарий. — Посмотри, как велики небо и земля, и Бог не удовольствовался ими... Посмотри, каково твое достоинство и благородство, что Господь пришел не ради ангелов, но чтобы воззвать тебя погибшего и уязвленного, и воздать тебе первую красоту чистого Адама, Ибо человек был владыкой, но сатана омрачил его» <sup>1004</sup>. «Между Богом и человеком существует сродство.... Нет другой такой близости, как у души с Богом и у Бога с душой» <sup>1005</sup>.

Благодаря такому взгляду на человека и духовную жизнь Макарий проповедует очень светлое и возвышенное антропологическое учение. Его пустынночество и аскетизм проникнуты исключительно радостным восприятием христианства. «Христианство не есть что либо обыденное. Это великая тайна» <sup>1006</sup>. Оно есть познание своего благородства и царского достоинства, чуждое этому миру. «Христианство есть, — говорит он в другом месте, — изменение и обращение к первому состоянию, и выявление нового и прекрасного человека, не имеющего ничего от ветхого человека. Тот, кто во Христе, тот новая тварь» <sup>1007</sup>. Макарий вообще различает два состояния, два «катастазиса», — греха и добродетели, а по силе Св. Духа, превращение нас из естества униженного в божественное естество». Это он называет «апокатастазисом» <sup>1008</sup>.

Обращаясь к отдельным вопросам антропологии, мы должны отметить у Макария Египетского следующее.

## **а. Состав человека**

Можно с большой долей уверенности говорить о дихотомизме св. Макария. Во многих местах своих творений, как в беседах, так и в поучениях, он настаивает на двухчастном строении человека <sup>1009</sup>. Даже тогда, когда он ссылается на I. Солун. V, 23., он не отступает от своего дихотомического понимания человека <sup>1010</sup>. Это, с другой стороны, нисколько не мешает ему говорить о том, что душа имеет «много частей», т. е. ум, совесть, волю, помыслы осуждающие и оправдывающие и т. д. <sup>1011</sup>. В одном месте он даже различает дух от души <sup>1012</sup>, что опять таки не нарушает его дихотомизма. «Дух» в понимании св. Макария не столько какая то составная часть человеческого существа, сколь благодатный дар, харизма Св. Духа. Иной раз в психологической терминологии его слышится отзвук стоической антропологии: он различает в душе ее части, — владычественную от рассуждающей и мыслящей <sup>1013</sup>.

Ум называется возницей колесницы души <sup>1014</sup>. Но гораздо сильнее влияние языка посланий ап. Павла. Терминология этого последнего особенно близка св. Макарию. Кроме таких павловских терминов, как «совесть», «духовный и плотский человек», преп. Макарий несколько

раз противопоставляет «ветхого человека» — «новому»<sup>1015</sup>. Но постоянным и излюбленным является у него сопоставление «внутреннего» и внешнего» человека<sup>1016</sup>. Под внутренним человеком надо собственно понимать его духовный мир или душу, в отличие от «внешнего» человека, или его плоти, плотских инстинктов, греховных страстей и под.

Душа определяется ближе, как «сущность умная, образ и подобие Божие»<sup>1017</sup>. Иногда душа характеризуется, как «подобная ангелу»<sup>1018</sup>. Но из этого никак не следует делать каких либо односторонне спиритуалистических выводов и причислять св. Макария к писателям унижающим человека. Как раз наоборот! Он определенно учит, что только один человек создан по образу и подобию Божию, а потому он и превосходнее ангелов<sup>1019</sup>.

Интересна еще одна подробность, указывающая на возможность стоических влияний. Св. Макарий, как впрочем и многие из древнехристианских писателей, признавали известную материальность души. «И ангел, и душа, и демон суть неким образом тело очень тонкое, но тем не менее с характерными особенностями своего естества»<sup>1020</sup>. В другом месте он пишет: «душа, еще имеющая в себе зло и мрак греховных страстей, не от тела Христова и не от тела света, но является телом мрака и частью мрака»<sup>1021</sup>. Эту материальность не надо понимать слишком грубо, т. к. этим писатель хочет лишь указать на абсолютную духовность и бесплотность одного только Бога. Духовность и бестелесность души относительны.

## **б. Два состояния человека**

Выше было сказано, что определяющим в аскетике св. Макария является учение о двух «состояниях» человека, т. е. до падения и после. Аскетическое учение его сводится к «восстановлению», «апокатастасису» человека. Этому посвящены все творения св. Макария. Борьба со страстями и искоренение греха в нас должны привести к этому воссозданию, конечным пределом которого является «обожение».

Изначальная слава Адама сияла подобно лицу Моисея, — это характерно для Макариевской мистики света<sup>1022</sup>. Образ Моисея с покрывалом на лице близок сердцу св. Макария, как и св. Григория Нисского. К стяжанию божественной благодати света, к просвещению зовет вся проповедь этого египетского отшельника.

Адама он изображает как наделенного по преимуществу властью. Ему была дана власть именовать твари<sup>1023</sup>. Обманув Адама, «враг лишил его власти и сам себя провозгласил князем этого мира, тогда как от начала, по установлению Господню, князем этого мира и владыкой видимых вещей был человек. Его и огонь не одолевал, и вода не потопляла, и зверь не вредил ему, и яд на него не действовал»<sup>1024</sup>.

В настоящем, втором состоянии Адама, т. е. в его падшем положении, человеку дано всеми силами подвизаться для воссоздания утерянного. Путь к этому — упражнение в добродетели, аскеза<sup>1025</sup> и благодать Божия, содействующая человеку в его спасении. «Человеку не дано и невозможно своими силами искоренить грех. Сопротивляться, бороться, воевать с грехом, бить его, — это все человеку дано. Искоренить же — это дело Божие»<sup>1026</sup>. Никакая мудрость этого века, ни наука, ни искусство, ни богатство, не в состоянии излечить человека от его духовного заболевания<sup>1027</sup>. Но благодаря подвигу и по силе Божественного Духа «человек приходит в меру первого Адама и бывает даже больше Адама, ибо человек обоживается»<sup>1028</sup>. О дарах Св. Духа, обручении Св. Духа св. Макарий пишет часто в своих беседах<sup>1029</sup>. Его книга «О любви» целиком посвящена этому стяжанию божественной благодати Духа<sup>1030</sup>. Иногда он называет ее «таинственным (мистическим) и неизреченным приобщением Небесного Царства»<sup>1031</sup>. Очень

часто он употребляет термин ап. Павла «усыновление», «сыноположение»<sup>1032</sup>. Неоднократно говорит он и об «обо́жении»<sup>1033</sup>.

Обо́жение понимается им не в смысле какого либо нравственного катарсиса, а как реальное прославление всей психо-физической сущности человека. На пути земного подвига совершается воскрешение души, а в день суда будет воскресение тела<sup>1034</sup>. Для этого надо тело «сотворить жертвенником Божиим»<sup>1035</sup>. «Душа должна быть еще здесь жилищем Иисуса Христа<sup>1036</sup>, почему христиан»; если и искушаются извне, то изнутри полны Божества<sup>1037</sup>. Это приближение к Богу не бывает «автоматически», без трудов и без подвигов<sup>1038</sup>. Внутренний человек возрастает в святости<sup>1039</sup> и здесь уже достигается просвещение внутренним светом<sup>1040</sup>. Душа и тело еще на земле становятся «домом Божиим»<sup>1041</sup>.

Подобно всем мистикам, св. Макарий пользуется очень сильными выражениями и язык его очень образен, т. к. свидетельствует о собственным опытом пережитом духовном состоянии. «Удостоенные стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа, и имеющие в себе Христа, озаряющего их и воссоздающего их, различным образом путеводятся Духом и в сердце их невидимым образом действует благодать. Они становятся как радующиеся на Царской Вечери, веселятся веселием и несказанной радостью. А иногда они, как невеста, отдыхающая со своим женихом в общении божественного покоя. Иногда же они становятся, как бестелесные ангелы, настолько они легки в своей телесности. Иногда опять таки они, как в опьянении радуются и опьяняются Духом, т. е. опьянением божественных духовных таинств»<sup>1042</sup>. Это состояние он называет и «опьянением добром»<sup>1043</sup>.

Необходимо отметить, что в своем мистическом опыте св. Макарий знает то, чему будет следовать вся восточная мистика. Макарий — один из первых исихастов. Его наставления в борьбе со страстями, в очищении сердца, в освобождении ума, т. е. в его трезвении преследуют главную цель: просветление человека. Мистика света, достигаемая в успокоении ума ото всего, что может его волновать и возмущать, уже была прекрасно известна этому пустыннику IV в., т. е. на тысячу лет раньше, чем о том же учили Палама и исихасты. Самое выражение «исихия», безмолвие употребляется им часто и наряду с понятиями «мир», «успокоенность», «молитва», «молчание» и под.<sup>1044</sup>. Исихазм никоим образом не является «нововведением» или «изобретением» поздневизантийского монашества. Симеон Новый Богослов, Палама, Григорий Синаит только яснее и определеннее высказали то, что было известно опыту подвижников IV века.

В этом контексте характерно отметить еще одну терминологическую подробность. Св. Макарий Египетский очень часто пользуется выражением «эрос», «божественный эрос», «небесный эрос», «духовный эрос», «эрос к Господу»<sup>1045</sup>. Может быть, мало кто до Ареопагитиков так охотно употреблял в христианской письменности этот термин.

Эрос божественный низвел Бога на землю и Господь пришел не ради ангелов, но чтобы воззвать тебя погибшего и уязвленного и воздать тебе первую красоту чистого Адама. Ибо человек был владыкою, но сатана омрачил его<sup>1046</sup>. «Между Богом и человеком существует средство... Нет другой такой близости, как у души с Богом и у Бога с душой»<sup>1047</sup>.

И если грех Адама и повлек за собою наследственную греховность и смертность, то это все же не основное, не первичное в естестве людей. Это и неокончательное и не последнее завершение судьбы человека. Благодаря подвигу каждого человека и силе Божественного Духа «человек приходит в меру первого Адама и бывает даже больше Адама, ибо человек обоживается»<sup>1048</sup>.

У св. Макария нет недостатка в аскетических поучениях. Путь в небесное царство к славе обо́жения ведет через теснины подвига и тернии борьбы. О потах, слезах, самоисправлении

сказано не мало. Но главное внимание обращено не столько на эмпирическую греховность, сколько на его славное сонаследие Богу. Обожение понимается им не в смысле нравственном только, но как реальное прославление всей психо-физической сущности человека.

Здесь на пути земного жестокого подвига совершается воскрешение души, а в день суда будет воскресение тела»<sup>1049</sup>. Для этого надо «взять это тело и сотворить его жертвенником, возложить на него всю нашу мысль и просить Господа послать с неба невидимый и великий огонь и попалить жертвенник и все, что на нем»<sup>1050</sup>. «Душа должна быть жилищем Иисуса Христа»<sup>1051</sup>, почему «христиане, если и искушаются отвне, то изнутри полны Божества»<sup>1052</sup>. Приближение Богу в этой жизни бывает не без трудов не без подвигов и старания; не автоматически<sup>1053</sup>. Тогда внутренний человек возрастает в святости<sup>1054</sup>. Здесь уже достигается просвещение нечувственным светом<sup>1055</sup>. В этом отношении св. Макарий за тысячу лет является предвозвестником исихазиа, общителем несозданного Фаворского света, подтверждая лишний раз, что этот свет не есть единичный случай библейской истории, а имманентная духовная реальность. Душа и тело становятся еще здесь на земле «домом Божиим»<sup>1056</sup>.

Когда то св. Мефодий Олимпийский настойчиво учил о том, что в воскресении мертвых человек будет прославлен именно как человек, что он не изменится в ангела, но останется в своем человеческом, правда прославленном достоинстве<sup>1057</sup>. Также о прославлении тела человеческого учит и св. Макарий Египетский. Не только души, но и тела будут просвещены, и мы будем чадами света<sup>1058</sup>. Обожение и есть прославление освященного тела и души<sup>1059</sup>. Св. Дух оживотворяет и душу и тело со всеми его членами<sup>1060</sup>. Поэтому у человека должно быть стремление удостоиться этого усыновления<sup>1061</sup>. После общения с Духом Божиим «ты совершенный человек в Боге, и наследник и сын»<sup>1062</sup>. На этом основании св. подвижник и наставляет: «Я хочу просветить твое разумение, что муж совершенный должен не только быть в Боге, но и Бог в нем, как и сказал Господь: пребываяй во Мн и Аз в нем» (Иоанн. XV,5). Ибо человеку Божию нужно и обитать в скинии божественной и вселиться в св. горе чистого Божества, чтобы не только проникать в славу Его, но и быть ею проникнутым<sup>1063</sup>.

Цель вочеловечения Слова, суммируя все мысли св. Макария об обожении, состоит в том, чтобы «изменить и воссоздать наши души и соделать их, как написано, «общниками Божьего естества, и дать душе нашей небесную душу т. е. Дух Божества, путеводителя во всякой добродетели, чтобы мы могли жить вечною жизнью»<sup>1064</sup>. «Богоселение» или жизнь в Боге, является целью наших подвигов и для другого великого учителя древнего египетского монашества, для св. Антония Великого<sup>1065</sup>.

Вообще же следует заметить, что догматически высказанные св. Афанасием мысли об обожении человека, как последствия вочеловечения Бога, нашли себе очень ясное подтверждение в аскетической практике. Теологическая доктрина «Отца Православия», нашла свое жизненное применение у его современника, великого отца пустынножительства, преп. Макария. Да и кроме св. Макария можно указать и на др. отцов-аскетов, говорящих языком св. Афанасия. Так например, св. Марк Подвижник учит: «Бог восприял и стал тем, что мы есмы, чтобы нам сделаться тем, что Он есть. Слово плоть бысть, чтобы плоть стала Словом»<sup>1066</sup>. Также и блаж. Диадокх, епископ Фотики древнего Эпира в своем. «Слове на Вознесение» поучает: «Что приличествует воплотившемуся Богу по телу, то и имеющим соделаться богами по богатству благодати Его, т. к. Бог благоволил соделать людей богами»<sup>1067</sup>.



То немногое, что доступно нам для чтения в греческом и славянских (русском и сербском) текстах из обширного литературного наследия<sup>1068</sup> св. Исаака Ниневийского, не позволяет пытаться строить системы антропологии этого писателя. Его «Подвижнические слова» заключают в себе богатейший материал для монашеского внутреннего самоусовершенствования, но почти ничего не говорят о человеке как таковом. По ним можно изучать особое направление в аскетике, но нельзя составить ясного учения о человеке. Эти подвижнические наставления полны советов о безмолвии, о монашеском делании, об искусстве трезвения помыслов, о «тончайшей рассудительности», о чистоте сердца и т. д. Главное, кажется, что вдохновляет автора это бегство из мира и стремление к истинному духовному созерцанию. При чтении Исаака Сирина ясно чувствуется эта прожженность солнцем пустыни, звенящая тишина монашеской пещеры и необычайная реальность внутренней духовной брани. Шелест змеи, шорох скорпиона, невозмутимо царственный полет орла в бездне неба, и изощренность демонских нападений, тончайшая сеть искушений духовных и плотских и брань помыслов в бездне собственного сердца, — вот что охватывает читающего эту книгу. Бегство от мира... Безмолвие... Невозможность достичь истинного ведения в общении с миром и с людьми, — это встречается почти на каждой странице книги.

Но было бы неверно из этого сделать поспешный и односторонний вывод. Никак не следует стилизовать преп. Исаака под какого то человеконенавистника, мрачного обличителя и грозного карателя. Совсем иное представляет собою этот высушенный в пустыне аскет. Не гнушение греховными язвами человечества, но великая любовь к человеку и особенно к грешнику пронизывает все его учение.

Конечно формальной антропологией он не интересуется. Он, как и большинство отцов не выработал даже строго диало — или трихотомической терминологии: то человек двучастен<sup>1069</sup>, то он состоит из тела, души и духа<sup>1070</sup>. Гораздо больше его внимание привлекается аскетическим очищением ума и сердца. Этим полна вся книга. При этом для него особенно важно место, уделяемое им сердцу. «Ум есть одно из душевных чувств, а сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства»<sup>1071</sup>. Сердце по-видимому является центром религиозной жизни для св. Исаака.

Кроме того много внимания он уделяет накопленным ранее впечатлениям, так. наз. «предзанятым понятиям»<sup>1072</sup>, составляющим тот глубокий фонд в подсознании, из которого демоны легко вызывают побуждения ко греху, незабытые греховные привычки.

Все «Слова» полны очень глубоких рассуждений духовно-гносеологического характера о степенях ведения, о взаимоотношении ведения и веры, о созерцании. Интересны также его наставления о страстях, при чем надо сказать, что св. епископ Ниневийский не придерживается восьмичисленной классификации страстей Евагрия, Иоанна-Кассиана и Нила Синайского. В сущности и понятие «страсти» у него двусмысленно: он обозначает этим словом и естественные потребности, а также и греховные укорененные привычки.

Среди многочисленных рассуждений о чистоте сердца, смирения и смиренномудрия особенно настойчиво он учит о любви. Именно о любви к падшему, о «милующем сердце», сострадающем всякой твари, даже демонам, о милосердии, как необходимой заповеди для христианина особенно много пишет этот суровый аскет сирийской пустыни. Поэтому никакого превозношения своими подвигами и достигнутым совершенством у него нет, ибо ему по опыту всего монашества известно, что падение и искушение возможно всегда. Этим смягчается основной суровый фон всех наставлений. Все полно поучениями о необходимости безмолвия и бегства из мира. Кажется подчас, что бегство от людей выше для него чем милосердие к ним. Но это неверие. О взаимоотношении милосердия и безмолвия, о неправильности кажущегося



противоречия любви к людям и монашеских устремлений много пишет св. Исаак. Это все впрочем относится больше к области аскетики, чем антропологии.

От мира надо бежать, ибо мир есть грех<sup>1073</sup>, но мир надо любить, т. к. он прекрасен и создан «соразмерным»<sup>1074</sup>. Такое противоречие легко объясняется тем, что слову «мир» придается св. Исааком, как и всеми почти отцами аскетами, двойное значение. Мир, если это тварная природа (животные, растения, яства, человек и т. д.), то он прекрасен и благословен Богом. Сам по себе, по своему существу, он не греховен<sup>1075</sup>. Св. Исаак любит говорить о красоте тварей<sup>1076</sup>. Но если под словом «мир» подразумевать некую категорию духовности, понятие аскетическое, то это комплекс греха. Мир для св. Исаака есть совокупность страстей в таком случае<sup>1077</sup>. Это то, о чем сказано в Писании: «не любите мира, ни того, что в мире» (I Иоанна II, 15); это то, чем вообще наполнена вся проповедь св. Иоанна Богослова.

Из других отцов пустыни можно вспомнить хотя бы слова аввы Исаии Нитрийского и св. Марка подвижника. Первый, на вопрос, «что есть мир?», ответил: «мир есть простор греха; мир есть детелище неестественностей; мир есть исполнение своих плотских пожеланий; мир есть убеждение, что ты всегда будешь пребывать в этом веке; мир есть попечение о теле, больше чем о душе; мир есть похвальба тем, что наконец ты оставишь»<sup>1078</sup>. Св. Марк учит: «по причине страстей мы получили заповедь не любить мира, ни того, что в мире; не в том смысле получили такую заповедь, чтобы нерассудно ненавидеть творения Божий, но чтобы отсекал повод к тем страстям»<sup>1079</sup>. Мир в таком его значении, т. е. как совокупность греховного, а не как совершенное создание Божие «противится горнему миру», по словам св. Макария Египетского<sup>1080</sup>.

У св. Исаака нет систематического учения о первоизданном человеке, но все же некоторые мысли, разбросанные в «Словах» позволяют уяснить его взгляд на человека.

Образ Божий усматривается им в душе, а отнюдь не в теле, и понимать его надо как бесстрастность<sup>1081</sup>. Также думает и блаженный Диадокх в своем Подвижнич. слове<sup>1082</sup>. Первоначальное дарование нашему естеству от Бога есть чистота<sup>1083</sup> и смиренномудрие<sup>1084</sup>.

Также узко-моралистически понимает образ и подобие Божие и преп. Нил Синайский. Для него это: любовь к Богу, ревность о чистоте, благость, терпение, сострадательность, братолюбие и т. д.<sup>1085</sup>. Он же пишет еще: «ум есть образ Божий»<sup>1086</sup>.

Смиренномудрие Адама особенно ощущали звери, подходя к Адаму. Поэтому и смиренномудрие подвижников покоряет себе тварь и теперь<sup>1087</sup>.

Потеряв чистоту и смиренномудрие Адам лишился даров Божиих; вместе с ним страдают и его потомки и вся тварь. Поэтому из сострадания к твари Сын Божий сошел на землю, но не в трусе, не в огне, не в страшном глазе, но «как дождь на руно и как капля, капающая на землю»<sup>1088</sup>. Искупление есть таким образом для св. Исаака врачевание греха. Об искуплении, как врачевании болезней, говорит и св. авва Исаия Нитрийский<sup>1089</sup>.

Важно здесь однако и другое. Усматривая в акте вочеловечения Христова Его сострадание к твари, св. Исаак не ограничивается этим. Он предполагает, что это вочеловечение, как знак безмерной любви Бога к миру, имело бы место и в том случае, если бы Адам и не пал. Исаак Сирин так. обр. не ограничивается в этом вопросе моментом сотериологическим. О. Ириней Хаусхерр, ссылаясь на издание Paulus Bedjan, P.C.M. (Paris, 1901, pp. 583—586) в творении Mar [saac Ninevite «De perfectione religiosa» усматривает в Исааке предшественника Дунс Скота. Воплощение имело место не вследствие греха Адама. Мистику доступно чтение и сокровенных слов Писания. Истинная причина боговоплощения не грех праотца, а любовь Божия к миру и человеку. «Nequaquam ut a peccatis nos redimeret, neque propter quid quam aliud fuit mors Domini nostri, sed tantum ut mundus sentiret amorem quem habuit Deus erga creationem. Si propter

remissionem peccatorum tan tum fuisset onmis haec operatio mirabilis, sufficebat ut nos alio aliquo modo redimeret»<sup>[1090](#)</sup>.

Искупленные Христом, и мы призываемся к «чести усыновления»<sup>[1091](#)</sup>, чтобы стать «храмами Божиими»<sup>[1092](#)</sup>. Это усыновление Богу и братство со Христом надо понимать в смысле стяжания чистоты, как первоначального дара<sup>[1093](#)</sup>. Уподобление Христу есть смиренномудрие<sup>[1094](#)</sup>. «Доброе делание и смиренномудрие делают человека Богом на земле»<sup>[1095](#)</sup>!

Очевидно характерно отличие в понимании обожения от взглядов св. Макария, т. е. понимания св. Афанасия, Каппадокийцев, св. Максима Исповедника, св. Симеона Нового Богослова. Там онтологическое прославление и обожение, здесь же у св. Исаака нравственное очищение и подвиг. У св. Исаака, как и у Антиохийцев, все «снизу», все в «антропологическом максимализме». Надо вспомнить все сказанное об антропологии христологических споров, о Феодоре Мопсуестийском и Нестории, где ударение в искупительном акте ставится на послушании и смирении, а следовательно этим же ограничивается и «теосис» людей. Недаром западная наука, на основании свидетельства Иезудена, епископа Басры, историка VIII века, решительно зачисляет св. Исаака в несторианство<sup>[1096](#)</sup>.

Будущее блаженство для св. Исаака состоит в созерцании откровения славы Божией, при чем непосредственно, а не от ангелов приемлемое<sup>[1097](#)</sup>. Евагрий говорит: «Царствие Божие есть бесстрастие души и истинное ведение св. Троицы»<sup>[1098](#)</sup>. Начало этого созерцания св. Исаак имеет уже здесь; это видение светозарности Божества в молитвенном подвиге<sup>[1099](#)</sup>.

В будущей жизни есть только два состояния, — блаженства и геенны<sup>[1100](#)</sup>, исключаящее что либо промежуточное. Интересно понятие геенских мук: «мучимые в геенне поражаются бичем любви. И как горячо и жестоко это мучение любви... Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишатся любви Божией. Любовь есть порождение ведения истины, которое дается всем вообще. Но любовь силою своею действует двояко: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдающих свой долг. И вот, по моему рассуждению, геенское мучение есть раскаяние. Души же горних сынов любовь упоявает своими утехами»<sup>[1101](#)</sup>.

Нельзя в заключение не отметить довольно ясного влияния Ареопагитиков: св. Исаак их цитирует<sup>[1102](#)</sup>; он знает онтологический катарсис пс.-Дионисия<sup>[1103](#)</sup>; он говорит о трех ступенях мистического совершенства<sup>[1104](#)</sup>; о познании в мраке неведения<sup>[1105](#)</sup>. Много пишет он и об исихии и ее приемах<sup>[1106](#)</sup>.

## **Антропология мистиков. Ареопагитики**

Тот памятник богословской письменности, автор которого скрылся за псевдонимом св. Дионисия Ареопагита, представляет немалый интерес в развитии церковного учения о человеке. «Ареопагитиками» открывается та линия мистического направления в богословии, которая для нас имеет особое значение, т. к. с ними начинается ряд непосредственных духовных предков паламизма, как в богословии вообще, так и в антропологии в частности<sup>[1107](#)</sup>. Это уже не богословие умозаключений и толкования священного текста, а таинственных созерцаний. Источником вдохновения является не столько Священное Писание, сколько свой собственный мистический опыт. Поэтому оно придает этим богословским откровениям характер по преимуществу апофатический.

Несмотря однако на этот отрицательный характер богословия, «Corpus Dionyssianum» учит

о Боге, что Он не только «безымянен», но и «многоимянен»<sup>1108</sup>. И в числе многих имен Божиих особое значение для своих богословских выводов автор придает именам «Благо», «Красота», «Единое», «Эрос».

«Ареопагитики» не строят своей системы космологии и не занимаются подобно Оригену или каппадокийцам проблемой Шестоднева. Мир есть откровение Бога и, как таковое, самоочевидная истина, не нуждающаяся в доказательствах. Им важно не происхождение мира, а его устройство. Не генезис мира, а его место в иерархической полноте Всего для них имеет преимущественное значение. Творение мира есть одно из раскрытий Божества, один из его *προόδων*, т. е. «выступлений»<sup>1109</sup>.

Бог, как Высшее Благо, есть источник жизни. Благо, не есть моральная категория на языке этого памятника, а понятие онтологическое, т. е. сама жизнь. Это Благо подает бытие всем существам: «ангелам, людям, бессловесным животным, птицам, зверям, пресмыкающимся, рыбам, амфибиям, животным, скрытым под землею... а за ним и бездушным растениям; и не имеющим жизни Бог дает существовать»<sup>1110</sup>.

Человек создан по образу Божию, соответственно Первообразной Красоте и способным к высшему совершенствованию<sup>1111</sup>. Вопросы чисто психологические о взаимоотношении сил душевных равно как и вопрос о составе человека совершенно не интересуют автора этих трактатов. Тот наивный натурализм Немезия, который наложил свой отпечаток на многих писателей Церкви, совершенно не коснулся «Ареопагитиков». Душа для них не объект психологического анализа, а конкретная реальность их мистических созерцаний. Они исследуют душевную жизнь, а, выходя в своем экстазе из себя, видят душу.

Грехопадение, как говорит трактат о «Церковной Иерархии» есть «безумное отпадение от божественных благ, изначала дарованных человеку», следствием чего явилась жизнь полная страстей и наконец смерть в истлении»<sup>1112</sup>. Это было отступничество «апостасия» от истинных райских благ. Вместо Источника Жизни человек получил в удел смерть. Грех породил и помрачение сознания, откуда вместо истинного богопочитания человек пришел к поклонению ложным богам.

Фактическая сторона грехопадения, анализ библейского повествования, богословские о том рассуждения — все это не входит в поле мистического зрения автора. Он не богослов догматист и не комментатор текста. Он мистик, которому в углубленном созерцании своей души открывается сущность вещей, мира, самого себя. Область его богословия не догматы, не моральные ценности, а Божественный Эрос, влекущий к Себе Эрос человека. Больше чем о грехопадении и его последствиях учит он об искуплении, но опять таки не богословски-систематически, а сквозь призму своих мистических внутренних откровений.

«Богоначальная Благодать в Своем безграничном человеколюбии не переставала подавать нам свои промыслительные благодеяния. Она истинно причастилась всех свойств нашей природы кроме греха, соединилась с нашим смирением (точнее: с нашим ничтожеством) неслиянно и не потеряв ничего из своих свойств. Она даровала нам, как Своим сродникам, приобщиться с Нею, и быть участниками Ее собственной Красоты». Этот кенозис Бога произвел полную перемену нашей природы: просветил ум и украсил его, поднял нас духовно, чтобы мы жили в Боге<sup>1113</sup>. «Простое и таинственное единство Иисуса, богоначальнейшего Слова стало, благодаря вочеловечению, сложным и видимым, но без изменения»<sup>1114</sup>. Это действие несколько не изменяет Божества. Оно никак не выходит из Своего неподвижного состояния, и совершенно непоколебимо в Своем тождестве<sup>1115</sup>. Таким образом человечество Христа несколько не умалило Его божественности («сверхсущности»), а Божество не уничтожило человеческого начала во Христе. В этой сложной ипостаси проявляется сложное

«богомужное действо»<sup>1116</sup>. В этих отрывках не может не поражать разработанность христологической терминологии, свидетельствующая против авторства св. Дионисия Ареопагита, мужа I века.

Внимание Ареопагитиков обращено в вопросе попощении Слова не столько на факт искупления, выкупа, жертвы Богу, и, конечно, уже не на удовлетворение божественного правосудия, или оскорбления, нанесенного Адамом Богу, сколько на последствия его, на благодатные дары, главным образом, на обожение нашего естества.

О «теосисе» автор говорит очень много и часто. «Наше спасение возможно только через обожение. А обожение значит наше уподобление и соединение с Богом, насколько это возможно»<sup>1117</sup>. «Бог, — или по псевдо-Дионисию, — «Богоначальное Блаженство, начало всякого обожения, чья божественная Благодать обоживает обоживаемых, даровала иерархически всякой разумной и духовной сущности дар спасения и обожения»<sup>1118</sup>.

Как же осуществляется это спасительное обожение?

В мистическом опыте Ареопагитиков можно ясно различить два пути. Один — это путь церковных таинодействий, благодатные дары Св. Духа; другой — личный путь каждого мистика, его внутренние духовные дерзания, экстатические достижения через очищение себя.

Описав крещение и обряды при нем, автор упоминает помазание воды и крещаемого освященным елеем. В этих действиях подается дар святого рождения в Боге. Крестная смерть Христа и крещение в Его смерть подают нам обожение<sup>1119</sup>. Дар обожения подается каждому соответственно духовному совершенству и в молитве<sup>1120</sup>. При описании Евхаристии и ее мистическом созерцании («теории») автор ясно учит об обожении, дарованном нам вочеловечением Христа и реальнее всего проявляющемся в евхаристическом жертвоприношении<sup>1121</sup>. Следует однако отметить, что о таинствах церкви, как средствах обожения сказано меньше, чем о личном мистическом достижении. Но из этого никак не следует, что этот мистический путь есть противоположный таинствам, путь, тк. сказать, внецерковный, светский. Мистические откровения предполагают прежде всего благодатную жизнь в Св. Духе, стяжание которого есть необходимое условие для духовной жизни,

Онтологическим обоснованием экстатических дарований человека является природа самого Божественного Начала. «Божественный Эрос экстатичен», учит псевдо-Ареопагит. «Благодаря этому любящие не принадлежат себе, а тем, кого они любят"... Ссылаясь на слова ап. Павла (Гал. II:20) «и уже не я живу, но живет во мне Христос», он продолжает: «это и есть поистине, что человек выходит из себя к Богу, и не живет больше своей жизнью, но жизнью Того, Кого он любит»<sup>1122</sup>. И несколько дальше он учит о той же божественной Красоте и Благодати, Которая по своему преизбытку выходит из Себя и охватывает другие существа. «Короче говоря, Красота и Благодать есть объект любовного желания, и Сама есть любовь (Эрос)»<sup>1123</sup>.

В ответ на эту божественную любовь, навстречу выходящему из Себя Высшему Эросу, и душа, «когда она становится боговидною, через непонятное соединение с Ним, бросается в слепом порыве к лучам неприступного Света»<sup>1124</sup>. Это экстатическое соединение с божественным таково, что «выйдя совершенно из себя и став всецело Божиим»<sup>1125</sup>, мы познаем божественное. Это дознание совершенно не интеллектуальное, а путем мистической интуиции совершается на парадоксальном языке мистиков, в частности и псевдо-Дионисия, благодаря озарению неприступного света, невидимого физическим очам. Это «божественный гнозис, познаваемый через неведение»<sup>1126</sup>. Это мрак, «превышающий всякий свет»<sup>1127</sup>. Это «теософия», достигаемая через «непреодолимый экстаз, абсолютно чистый и свободный, благодаря которому человек устремляется к сверхсущественным лучам божественного мрака»<sup>1128</sup>. Можно было бы привести еще много примеров и выдержек из Ареопагитиков, но все это только подтвердит



сказанное о выходе ума из себя, об онтологическом очищении, т. е. упрощении души, и об устремлении нашего ума к Уму Высшему, к Неприступному Свету, к запредельному<sup>1129</sup>.

Этим в опыте Церкви открывается новая сторона в обожении человека, не уменьшающая его реальности, но переходящая из плана интеллектуального или сакраментального в план мистического единения с Триединым.

## **Св. Максим Исповедник**

Мистический опыт Ареопагитиков, сильно окрашенный влиянием неоплатонических прозрений, был воспринят преп. Максимом Исповедником, но прошел через закаляющий огонь догматических споров с монофелитами и через суровую школу монашеского аскетического делания. Это отразилось и на его учении о человеке. Преп. Максим вносит существенные уточнения в вопросе о человеческой воле. Вообще же в св. Максиме соединились Платон и Аристотель (последний, вероятно, через Леонтия) с Златоустом, св. [Григорием Богословом](#) и Ареопагитиками.

## **Образ и подобие. Душа.**

Богopodobие Адама усматривается в духовности и разумности<sup>1130</sup>, бесстрастности и нетленности<sup>1131</sup>. По-видимому, образ отличается от подобия. Образ относится к сущности человека, и проявляется в его бытии и даже приснобытии, «хотя и не безначальном, но бесконечном»; подобие заключается в нравственной способности, т. е. в благодати и премудрости. Тк. обр., «человек по благодати есть то, чем Бог есть по существу»<sup>1132</sup>.

Душа есть «сущность бестелесная, простая, бессмертная и разумная»<sup>1133</sup>. Создана она ни до ни после тела, а одновременно с ним<sup>1134</sup>. В составе души действуют три силы, как о том учили писатели до св. Максима, — разумная, пехотная и раздражительная<sup>1135</sup>.

Тело первого Адама не было грубо и не страдало. Оно было нетленно<sup>1136</sup>. Человек не должен был размножаться путем брака<sup>1137</sup>.

## **Учение о воле.**

Борец за дифилитство не мог оставить без внимания этого вопроса, и внес существенные дополнения и уточнения в учение Церкви о действиях и хотениях человека. Перед богословским сознанием VII в. стояла дилемма. Или, во избежание соблазна монофилизма надо было признать у Спасителя две воли, — наряду с божественной и человеческую, могущую противиться божественной в силу полноты и независимости своего человеческого хотения; или же, во избежание возможности такого конфликта, отказаться от признания самостоятельной человеческой воли во Христе, и вернуться к монофелитству, т. е., рассуждая последовательно, и к монофизитству. Другими словами: если признать, что действия человеческие во Христе подчинены так, что они являются только оружием в руках Слова, то незаметно можно впасть в аполлинарианство; если же признать их чем то Слову чуждым и внешним, это значит несторианство с его разделением природ<sup>1138</sup>. Прел. Максим выходит из этого затруднения следующим образом. Он вносит в христологию такое уточнение, которое особенно важно и для всего учения о человеке. Между Христом и обычным человеком есть различие.

Если для Леонтия Византийского ударение в этом вопросе ставилось на Ипостась, то для



св. Максима оно ставится на природу, Соединение души и тела составляет совершенную и полную природу, и это не столько ипостасное, сколько природное единение <sup>1139</sup>. Исходит ли действие во Христе от Ипостаси, или от природы? От природы. А раз их две, то и действия два. Во Св. Троице одна божественная природа и одна же воля, несмотря на наличие Трех Ипостасей. Так и во Христе, по числу природ, две воли. Но чтобы эти две воли не встали в возможное противоречие друг с другом, св. Максим вносит новое терминологическое уточнение: «воля природная» и «воля рассудочная, гномическая».

Природная воля, есть естественное тяготение существа к добру. Оно совершается в человеке «по естеству» и согласно с планом Создателя. Это — просто желание, способность человеческой природы просто хотеть, «simpliciter velle». Эта естественная способность дана всем людям в равной мере, и она есть естественная способность к добру. В природе нет зла, оно явилось от свободной человеческой воли, воли тварно-конечной. «Зло созерцается не в естестве созданий, но в погрешительном и неразумном их движении» <sup>1140</sup>.

Но наряду с этой естественной безошибочной волей, направленной всегда и только к добру у человека способность действовать зависит и от его познавательных возможностей. В человеке после работы, произведенной рассудком действует воля рассудочная, гномическая, как не просто хотение, а уже желание чего то определенного «sic velie». Это называется еще и свободная воля, в смысле свободы выбора мотивов. И если первое, т. е. воля природная, дано всем людям в равной мере, то гномическая воля есть своеобразие той или иной Ипостаси. Гномическая воля предполагает известное колебание, борьбу мотивов, внутреннюю работу мысли и желаний. Это воля чисто человеческая, несовершенная, а потому часто и греховная <sup>1141</sup>. Если по природе человек всегда тяготеет к добру, то подчиняясь этому рассудочному голосу, он может выбрать и злое. Отсюда ясно, что во Спасителе была только естественная воля к добру, а гномических колебаний греховной природы в Нем не было.

## Грехопадение и искупление

Грех Адама состоял в свободном уклонении его воли от добра ко злу. Следствием этого явились: страсти, болезнь, смерть, раздоры, деление на мужской и женский пол, двуполое и соединенное с похотью продолжение человеческого рода и т. д. <sup>1142</sup>. Наличие раздора и разделений особенно переживается св. Максимом.

Ради спасения человека Слово воплощается <sup>1143</sup>, но не следует ограничивать этого акта домостроительства только сотериологическим моментом. Из всего контекста учения св. Максима о человеке, о плане Божиим, о мире и о творении ясно, что борец против монофелитства смотрел шире и глубже на акт воплощения. Можно сказать, что в его богословском миропонимании воплощение не зависит от грехопадения первого человека. Оно предопределено в Совете Божиим <sup>1144</sup>. Человек осуществляет этот совет об обожении всего бытия <sup>1145</sup>. В этом совете Бог не столько предзрел ветхого Адама, сколько нового и в Нем все человечество, почему и вся антропология св. Максима является антропологией христоцентрической <sup>1146</sup>. «Воплощение есть средоточие мирового бытия, и не только в плане искупления, но и в изначальном творческом плане. Воплощение изволено вместе с самым творением, но не только в предведении падения» <sup>1147</sup>. «Воплощение Слова входит в первоизволение Бога о творении мира» <sup>1148</sup>.

С вочеловечением Логоса связано обожение человека. Спасение и есть обожение <sup>1149</sup>. Св. Максим повторяет Иринею-Афанасиевскую тему, что «Бог для того стал человеком, и Сын Божий Сыном Человеческим, чтобы нас сделать богами и сынами Божиими» <sup>1150</sup>. В основу

спасительного обожения легла формула св. Григория Богослова, «что не воспринято, то и не у врачевано»<sup>1151</sup>, так охотно впоследствии повторявшаяся св. Кириллом Александрийским во время христологических споров<sup>1152</sup>.

Логос является Богочеловеком, и тайна боговоплощения совершается всегда и во всем, поскольку в мире есть отражение, часть и произведение Бога и Логоса. Человек есть связующая грань между Богом и тварью, и через него совершается обожение. Единение Бога и человека совершается по их взаимной любви. Бог снисходит к человеку и делается им, а человек, любя Бога и отдаваясь Ему, воображает Его в себе и по благодати делается богом. Получается взаимообщение вочеловечения и обожения, что св. отцом названо «прекрасным взаимообращением»<sup>1153</sup>.

«Бог боголепно в начале создал нашу природу подобною Себе, и очень ясно отображающую в себе Его собственную благодать»<sup>1154</sup>. Важно это потому, что св. Максим не забывает сам и напоминает Христианскому миру, что человек достоин быть храмом и плотию Бога, способен стать обожненным. В человеке есть соответствие Богу, иначе это не могло бы произойти. Слово Божие стало Богочеловеком, а не Богоангелом. Св. отец любит говорить, что «Бог алчет обожения человека»<sup>1155</sup>. Все существующее устроено ради обожения, и Бог потому и создал нас, чтобы мы делали общниками божеского естества<sup>1156</sup>. Все созданное должно вернуться к Образу<sup>1157</sup>, и цель Промысла вернуть и соединить посредством любви то, что разорвано злом<sup>1158</sup>.

Но кроме того, самый факт боговоплощения имеет наряду с сотериологическим значением еще и историософское, о чем будет сказано ниже (см. главу VII).

Но не следует думать, что дар обожения для св. Максима является возможностью только будущего века. Подобно своему духовному предку, пс.-Дионисию и др. мистикам, он говорит о пути таинственного внутреннего очищения, также ведущем к обожению. Очищение ума через молитву делает его «световидным»<sup>1159</sup>, «невещественным и безобразным»<sup>1160</sup>. Ум становится даже «боговидным»<sup>1161</sup>. Он охватывается и восхищается божественным светом<sup>1162</sup>, погружается в неизреченное молчание<sup>1163</sup>, и человек становится причастным божественной любви<sup>1164</sup>.

Из сказанного ясно, насколько св. Максим, наряду с путем сакраментального обожения, ценит и путь экстатический. Объясняя псевдо-Дионисия, он приемлет и его учение об онтологическом очищении ума, т. е. об его упрощении и объединении в самом себе. Ум должен стать единым<sup>1165</sup>. Этим путем христианская аскетическая письменность, восприняв опыт древних мистиков, христианизирует их. Можно сказать, что этим совершается в известной мере оцерковление Плотина.

## **Преп. Симеон Новый Богослов**

В ряду духовных предков св. Григория Паламы преп. Симеон занимает третье, после псевдо-Дионисия и преп. Максима место. Но влияние его на изучаемого нами писателя, если не больше, то непосредственнее. Как и те два, он богословствует и проповедует не столько от догматических построений и истолкования текста Писания, сколько от личного опыта своих тайнозрений. Это однако нисколько не умаляет глубины его богословствования, в свидетельство чего Церковь увенчала его титулом Нового Богослова.

## **Состав человека.**

Много раз в своих творениях преп. Симеон подчеркивает двучастное строение человека. «Человек двояк из двух: чувственного и умопостигаемого... Познай себя, что ты двояк, и двоякие имеешь очи: чувственные и умные»<sup>1166</sup>. «Человек создан, состоящим из двух естеств: мысленного и чувственного, души и тела»<sup>1167</sup>. «Одна воля скоропреходящей плоти, другая Духа, а иная души. Однакоже я не тройак, но двояк, как человек: душа моя неизъяснимо связана с плотью»<sup>1168</sup>.

Поэтому человек, соединяя в себе противоположные начала, не может не чувствовать боль этой двойственности. «Человек страдает всю свою жизнь, т. к. он есть «рабосвобод», т. е. и свободный и раб»<sup>1169</sup>. Из всего видимого и мысленного только один человек создан от Бога двояким. У него есть тело, составленное из четырех стихий, чувство и дыхание, и душа мысленная, невещественная, не телесная, соединенная неизреченно и неисследованно срастворенная неслиянно, и сочетанная несмешанно с тем, что есть в теле. И вот что есть человек: животное смертное и бессмертное, видимое и невидимое, чувственное и мысленное, способное видеть творение и познавать мысленное<sup>1170</sup>.

Эта трагичность в строении человека не должна однако препятствовать высокому назначению его. «Люди рождаются в этот мир, чтобы прославить и благодарить Бога»<sup>1171</sup>. Цель всякого христианина: угодить Христу, примириться с Богом Отцом и приять Святого Духа<sup>1172</sup>. «Человек есть животное разумное, зачинающееся так невзрачно, и потом являющееся таким дивным существом, которое мнится быть Богом всего видимого, в силу разумности его отличающей»<sup>1173</sup>. «Человека, которого Сам Бог сотворил по образу Своему и по подобию, мы называем миром (κοσμος), потому что он украшается (κοσμεῖται), добродетелями и господствует над земными тварями»<sup>1174</sup>.

Преп. Симеон, верный духу православной аскетики, хотя и признает упомянутую трагическую двойственность, не забывает однако, что тело не отвержено, что человеческая полнота не состоит в одной душе, что тело не есть что то презренное. Конечно, цель подвига для него есть сочетание Бога, души и тела<sup>1175</sup>. У него, как у всех высочайших подвижников Православия, — и чем они выше, тем это и яснее, — чувствуется, что тело не враг человека, а сотрудник в его подвигах. Участие тела в аскетических трудах с одной стороны, и такие психо-физические явления, как ощущение теплоты около сердца в молитве, — все это свидетельствует о здоровом и трезвом восприятии всей полноты человека. В его аскетизме нет малокровного спиритуализма в отношении к человеческой плоти.

## Искушение и прославление.

Не столько глубина падения Адама привлекает к себе внимание автора «Божественных гимнов», сколь созерцание прославленного состояния спасенного человечества. «Сошедши во ад и изведши души оттуда, Спаситель не ввел их опять в тот же рай, из которого они изгнаны, но возвел их на небо небес и, когда возсел одесную Бога и Отца Своего, посадил их вместе с Собою. Подумай же, какую великою честью почтил Он Адама, который был раб Ему по естеству, и сподобился быть отцом Ему по благодатному домостроительству»<sup>1176</sup>.

Искушение падшего человечества состоит в его обожении. Часто и много говорится об этом. Вот несколько примеров. «Спасение наше состоит именно вот в чем. Явился великий Свет будущего века, на землю сошло Царство Небесное; лучше же сказать, что пришел Царь всех вышних и нижних, захотел уподобиться нам. дабы мы, приобщившись Его, как бы света, явились вторыми светами подобно Первому Свету и, соделавшись причастниками Царства Небесного, были общниками славы Его и вместе наследниками вечных благ...»<sup>1177</sup>.

«После смерти люди будут богами, подобными Богу по усыновлению» <sup>1178</sup>. «Никто ни из Ангелов, ни из Архангелов, ни из других чинов никогда не видел ни природы Моей, ни Самого Меня, Творца всецело, каков Я есмь, но они видят один только луч славы и некое излияние Моего света, и обожаются» <sup>1179</sup>. «Человек бывает по благодати богом в Боге, и по душе и по телу, без слияния и без разделения; и не тело не прелгается в душу, ни душа не изменяется в плоть; и опять: ни Бог не сливается с душою, ни душа не претворяется в Божество... И Бог пребывает, как есть, Бог; и душа опять пребывает так, как есть естество ее; и тело, как создано, персть; и Сам Бог... соединяется с сими двумя без слияния» <sup>1180</sup>.

Из приведенных выдержек ясно, что обожение понимается двояко. Оно не есть только удел загробного блаженства, а в известной мере оно, «по соответствию», «по аналогии» (согласно псевдо-Дионисию), дается уже здесь на земле совершенным подвижникам. Для этого нужно пройти путь мистического очищения, т. е. аскетического подвига, без которого ничто не дается. В нем важны «и воздыхания, и слезы, и пост, и молитва» <sup>1181</sup>, но, конечно, это все только необходимые средства а цель «ни пост, ни вериги, ни власяница, а сердце сокрушенное и смиренное; и спасение дается даром, а не ради добрых дел» <sup>1182</sup>. Мистическое очищение, согласно со всем учением восточных отцов дается не созерцанием Распятого Господа и Его кровоточащих ран, а стяжанием благодати Св. Духа, участием в вечно длящейся в Церкви Пятидесятнице.

«Дух вселится и будет существенно обитать; и просветит и сделает светлым, и всего тебя переплавит, тленное обестленив, и вновь переплавив, говорю, обветшавшую храмину души... и сделает тебя Богом по благодати, подобным Первообразу» <sup>1183</sup>. Стяжание благодати совершается в таинствах, особенно же в Божественной Евхаристии, где «люди в причащении Св. Тайн делаются сотелесными и единокровными Воплощемуся Господу» <sup>1184</sup>. Это — причастие света и славы <sup>1185</sup>. «Причащаясь обожженного тела, как Самого Бога, человек и сам делается Богом через неизреченное соединение» <sup>1186</sup>.

«Теозис», стало быть, есть состояние и будущего века и возможность его предвкушения в настоящей жизни. Но и в том и другом случае, это есть совершенно реальное обожение, сонаследие со Христом, усыновление Богу; вовсе не как нечто иносказательное и метафорическое, а также не одно только нравственное уподобление Первообразу, а самое реальное, онтологическое прославление человеческого естества, души и тела. В таинственных созерцаниях это есть проникновение в премирное, в до-бытийственное, и причастие несозданного Света.

На этом мистическом пути встречаются экстатические восторженные состояния умоизступления <sup>1187</sup>, когда подвижник в уме своем выходит из пределов этой природы и детерминированности этого мира. Но и экстаз не есть цель. Как для псевдо-Дионисия и св. Максима, так и для преп. Симеона, это только этап мистического совершенствования. Цель же — «исихия», совершенное упокоение <sup>1188</sup>.

Видения им света не вносит ничего нового в мистическую практику; это знали и подвижники VI-VII вв. (псевдо-Дионисий и св. Максим). Уча об исихии, преп. Симеон подготавливает путь для мистиков XIV в., но и в этом только повторяет мысли и опыт ранних подвижников. (Смотри главу I нас. работы, отдел о Мистической традиции).

## **Антропология богословских синтезов. Св. Иоанн Дамаскин.**

С именем этого знаменитого защитника иконюпочитания и одного из лучших гимнографов своих, Церковь связывает попытку догматического синтеза. Св. Иоанн Дамаскин. равно как и св.



Фотий, бесспорно являются самыми крупными именами в период VIII-IX вв. Они не равны по своему значению и величине, но память о них, как о борцах за истину Православия в эпоху иконоборчества не может померкнуть. Для истории богословской мысли о человеке значение св. Иоанна однако не так велико. Он вообще больше синтетический и кодифицирующий ум, чем самостоятельно богословствующий. Оценки его со стороны Востока и Запада не одинаковы.

Запад, который вообще считает св. Иоанна последним и завершительным аккордом богословской мысли Православия, его не дооценивает. Раушен высказывается, что «в известном смысле Иоанн Дамаскин первый, и во всяком случае последний большой догматист греческой церкви»<sup>1189</sup>. Согласиться с такой оценкой трудно.

С давних времен принято думать о Дамаскине, как об отражении святоотеческой мысли в ее целом. Еще к XV в. митроп. Анкирский Макарий сказал о Дамаскине, что он «уста и истолкователь вообще всех богословов»<sup>1190</sup>. На основании слов пресов. [Филарета Черниговского](#) и Сильвестра Каневского проф. Бронзов считает, что мысли св. Иоанна — мысли древней вселенской церкви, его слово-заключительное слово того, что прежде было высказано о вере всеми древними отцами и учителями церкви; его творение — последнее напутственное и заветное слово от лица древней вселенской церкви всем дальнейшим догматистам; его догматическое творение в связи с другими его сочинениями в некотором роде единственная почва, на которой могли бы примириться между собой восточные и западные богословы»<sup>1191</sup>. Менее восторженно и гораздо более критически смотрит Жюжи: «неверно думать, что «Точное изложение» дает нам квинт-эссенцию всего богословия греческих отцов... Св. Иоанн Дамаскин — верное эхо доктрины греческих отцов... Нет ни одного богословского положения «Точного изложения», которое нельзя было подтвердить ссылкой на какого либо раннего учителя. Но верное эхо не есть всецелое эхо. У Иоанна Дамаскина есть свои отцы, которых он предпочитает. Он даже далек от того, чтобы повторять в сокращенном виде всю доктрину предшествующих ему отцов. В «Точном изложении» имеются существенные пробелы»<sup>1192</sup>. По мнению того же ученого и философия не так уже сильно представлена в творениях св. Иоанна. Его аристотелизм м. б. сведен к небольшим размерам. Философия вообще преломляется у него сквозь призму псевдо-Дионисия. Ясно, что Дамаскин не есть греческий Аквинат. Да и сам Бронзов соглашается с тем, что «влияние Платона и Аристотеля могло быть и было на св. Иоанна Дамаскина только формальным»<sup>1193</sup>. Дамаскин, как замечает Жюжи, не имел учеников и комментаторов. Его богословский синтез не сделался отправной точкой сильного схоластического течения, развивавшего мысль учителя. «Точное изложение» не сделалось настольной книгой византийского богословия<sup>1194</sup>.

Действительно богословие Дамаскина не выходит из пределов предшествующих ему отцов. Богословского творчества, да и самого пафоса богословствовать у него не чувствуется. Оценка Жюжи в данном случае нам представляется верной. Если же обратиться к его антропологии, то она, сравнительно со всем тем, что было сказано о писателях классического времени богословия, просто бледна. Как правильно заметил Ж. Гросс, учение о Боге, космология и христология занимают в «Точном изложении» самое большое место. Что же касается сотериологии, то ей не посвящено даже специального отдела<sup>1195</sup>.

## Состав человека.

Св. Иоанн Дамаскин часто и совершенно определенно подчеркивает свой дихотомический взгляд на человека. Душа и тело — вот составные части нашей природы<sup>1196</sup>. В известном тексте ап. Павла ([I Фессал. V:23](#)) дух понимается не как составная часть человеческой природы,



отличающей ее от природы иных существ, а как дар Духа Святого, как благодатная харизма<sup>1197</sup>. В этом св. Иоанн Дамаскин повторяет св. Иринея и Златоуста<sup>1198</sup>. Развивая свой дихотомический взгляд на человека, Дамаскин говорит, что человек справедливо называется состоящим из двух естеств. «Ибо и после соединения души и тела сохраняется естественное свойство каждого из них. Тело и после соединения с душой не бессмертно, но тленно; также и душа, и после соединения с телом не смертна, но бессмертна. И тело не становится невидимым, равно и душа не становится видимой телесными глазами<sup>1199</sup>. Это не ново в патристике. Эпоха христологических споров, в частности Немезий, Леонитий и др. разобранные выше писатели прибегали к подобного рода разъяснениям, но почему то Дамаскин не обосновывает своих рассуждений христологическими сравнениями. От этого его мысль менее богословски значительна.

Отсюда и выводы из дихотомизма. Двойственны и удовольствия — душевные и телесные; двойственны и страдания<sup>1200</sup>. Душа создана одновременно с телом. Это Дамаскин особенно подчеркивает, чтобы, отдав дань времени, себя оградить от «пустословий Оригена»<sup>1201</sup>. «Соединяется душа с телом вся со всем, а не часть с частью; и не содержится им, а его содержит, как огонь железо, и, пребывая в нем, производит свойственные ей действия»<sup>1202</sup>. «Душа бестелесна и не имеет ни количества, ни формы»<sup>1203</sup>. Если человек состоит из этих двух элементов, то смерть, как конец земного существования человека, есть разлучение души от тела<sup>1204</sup>. Поэтому и воскресение представляется, как воскресение тела, т. к. душа бессмертна. Кроме этих общих и малозначительных замечаний Дамаскин немало внимания посвящает («Точнее изложение», II, 12—28) разным вопросам школьной, «формальной» психологии: об удовольствии, страхе, гневе, воображении, чувстве, памяти, деятельности, свободной воле и т. д., не выходя из пределов того, что уже давно было высказано древними философами, а из христианских писателей Немезием, Максимом и другими. Говоря о человеке, как о микрокосме, он не пользуется этим, чтобы развить столь свойственный отцам символический реализм и показать в чем же соотносительность человека и мира.

В психологических построениях Дамаскин, как это было в науке указано, не всегда последователен. Он раздвояется между Платоном, традиционно принятым отеческой мыслью, и Аристотелем, к которому он сам лично больше тяготел. Вместе с Платоном Дамаскин различает в человеке две души: разумную и неразумную, называя их впрочем не душами, а силами; но тут же он неразумную душу согласно с Аристотелем разделяет на ее функции раздражительную и желательную<sup>1205</sup>.

Что характерно для святоотеческой антропологии и аскетики, это тот радостный и светлый космизм, который всегда исповедуется православными писателями. У Дамаскина это ощущение несколько даже обостряется от того полемического против манихейства настроения, которым в его эпоху и в последующую жили учителя церкви, Св. Иоанн отдал дань борьбе с дуалистической ересью Востока, столь широко раскинувшей свои ветви по лицу всей вселенной. Поэтому в его произведениях нетрудно найти очень решительные осуждения всякого рода дуализма и следующего из этого подозрительного отношения к материи и твари вообще. Часто он исповедует свою почтительную любовь к материи и твари.

«Не хули материю, ибо она не презренна»<sup>1206</sup>. «Материя есть дело Божие и она прекрасна»<sup>1207</sup>. «Я покланяюсь материи, через которую совершилось мое спасение. Чту же ее не как Бога, но как полную божественного действия и благодати»<sup>1208</sup>. Вопросу «о том, что не два начала» он посвящает также специальную главу своего «Точного изложения» (IV, 20). Всеми существующему одна причина и одно начало — Всемогущий Бог, ни в чем не имеющий нужды.

В творении Дамаскиным признается: с одной стороны, существование «в Боге образов и планов того, что будет Им сотворено, т. е. Его предвечный и всегда неизменный Совет» [1209](#). Это — «парадигмы» псевдо-Дионисия, «экземплярии» средневековой схоластики, «София» русской религиозной мысли. С другой же стороны, Дамаскин подчеркивает, что «творение у Бога, как действие хотения, не совечно Богу» [1210](#). По этому поводу св. Иоанн проводят параллель между творческой деятельностью Бога и той же деятельностью у человека. Намечая их различия, он тем не менее, не развивает по этому поводу тех мыслей о богоподобии человека в творческой именно способности его, как это мы находим у ряда рассмотренных нами выше писателей (св. Григорий Нисский, Василий Селевкийский, св. Анастасий Синаит), и как это будет в будущем развито св. Фотием и изучаемым нами св. Григорием Паламой.

Итак, следуя этому предвечному и неизменному Совету Своей Премудрости, Бог «творит мыслью, и эта мысль приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом, становится делом» [1211](#).

## Образ и подобие Божие в человеке

В этом центральном вопросе христианской антропологии св. Иоанн Дамаскин, как и во всем своем догматическом учении, суммирует доктрину предшествующих писателей церкви. Образ отличается им от подобия. «Выражение по образу указывает на способность ума и свободы; а выражение по подобию означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека» [1212](#). Образ не есть что то субстанциальное в нашей природе; его надо в себе раскрыть. От нас ожидается осуществление божественного задания, свободное развитие того, что в Совете Предвечном было изволено о человеке, не ему не дано в готовом виде, а только идеально указано и вложено в его существо. Можно говорить только о богоподобии, а не совершенном тождестве. Предела впрочем этому богоуподоблению не поставлено.

В основе творения, как мы видели, лежат «образы и планы того, что будет сотворено», т. е. парадигмы творения, поэтому и все сотворенное в условном смысле богоподобно. «Невозможно однако, чтобы среди тварей, — говорит Дамаскин — был найден образ, во всем сходно показывающий в себе самом свойства Св. Троицы. Ибо сотворенное и сложное, скоротечное и изменчивое, описуемое, тленное и имеющее форму, как может объяснить в точности чуждую всего этого пресущественную божественную сущность?» [1213](#).

Богоподобие не усматривается в чем то одном только. Ко времени Дамаскина святоотеческая мысль неоднократно и много высказывала эту идею. Но интересно, что, суммируя мысли известнейших писателей и учителей Церкви, Дамаскин в этом вопросе делает выводы гораздо менее значительные, чем это можно было бы от него ожидать. Как и всегда, у него и в этом вопросе свои излюбленные авторитеты, к которым он преимущественно обращается и на которых основывает свое учение.

Разумность и свобода воли прежде всего являются образом Божиим в человеке [1214](#). Несколько подробнее св. Иоанн перечисляет признаки богоподобия в др. месте: это достоинство ума и души, неуловимое, невидимое, бессмертное, свободное, господственное, производящее и творческое [1215](#). Или еще и так: «человек создан по образу Божию, одарен разумом, мыслью и свободой, и получил власть над земными существами» [1216](#). Большого раскрытия своей мысли св. Иоанн не дает.. Очень прискорбно, что именно о творческой способности он говорит так мало. Во всяком случае то, что было сказано Василием Селевкийским никак не нашло себе отражения в богословии Дамаскина, м. б. даже и не дошло до его слуха.

Из ранее сказанного о св. Григорие Нисском и Анастасие Синаите явствует, что они

усматривали богоподобие человека и в его трехчастном строении, точнее в трехчастности его души: ум-слово-дух. Это основывается на том убеждении, что человек отображает в себе создавшего его по Своему образу Бога, троичного в Лицах. Учителям и писателям Церкви это воззрение позволяло развивать более или менее глубоко и пространно свое символическое миропонимание. Дамаскин не углубляется в эту сферу; он только регистрирует в своей системе возможность и такого понимания образа Божия. «Св. безначальная Троица изображается... чрез ум, слово и дух, которые в нас»<sup>1217</sup>. Тоже сказано и в «Фрагментах»: «Бытие человека по образу и подобию Божию ясно из существования разумной и словесной души в ее трех особенностях, т. е. ума, слова и духа, по примеру божественной сущности: Отца, Сына и Святого Духа»<sup>1218</sup>. Что таковые примеры не должны быть понимаемы буквально и не суть адекватные величины, Дамаскин поясняет в «Точном изложении» (III, 26): «необязательно, чтобы примеры совершенно и безо всякого недостатка равнялись самим вещам. Ибо необходимо, чтобы в примерах усматривалось и то, что подобно, и то, что различно, т. к. иначе это были бы уже не примеры»<sup>1219</sup>.

Богословское сознание, говоря о богоподобии человека, не может не прийти к сопоставлению двух миров человеческого и ангельского и не поставить вопроса о большей или меньшей близости к Богу того или иного мира. С течением времени эта мысль все больше и больше углубляется, чтобы у Фотия и Паламы прийти к важным выводам не в пользу ангелов. Как увидим, Палама подчеркивает это в связи с творческими заданиями человека. Но еще значительно раньше (как мы видели, уже у св. Афанасия, а затем и у др.) сравнение богоподобного человека с ангелом было сделано. Поэтому напрасно исследователь антропологии Дамаскина считает его оригинальным в том, что «человек более отображает в себе образ Божий, нежели Ангел»<sup>1220</sup>. Оригинальности тут нет никакой. Нам даже хотелось бы подчеркнуть у св. Иоанна обратное настроение. Он как будто бы зачарован неким идеалом равноангельности: «Бог — Творец ангелов, создавший их по образу Своему, бестелесными по естеству, подобными некоторому Духу»<sup>1221</sup>. А в другом месте: «насколько ангел выше человека, настолько девство честнее брака»<sup>1222</sup>. Не сказывается ли в этом некоторая засушенность пустынноческого жития, некий пессимизм иночества, так глубоко и прекрасно выраженный Дамаскиным в его погребальной и заупокойной поэзии?

## Назначение человека

Из этого пессимизма в отношении к человеку не следует делать поспешных и неправильных выводов. Та легкая дымка грусти, которая м. б. найдена в творениях Дамаскина, ни в коем случае не является единственным настроением его антропологии. Спора нет, пессимистические нотки весьма часто звучат у него, но они относятся только к известным сторонам человеческого бытия. Они относятся больше к условиям мирского жития, чем к самой сущности человека или к его будущему назначению. Как раз обратное! Если с одной стороны всякая житейская сладость не пребывает непричастной печали, если «вся суета человеческая, елика не пребывает по смерти», если мы видим «во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту безобразну, бесславну, не имущую вида» и все, при мысли о смерти, исполнено отвратительного реализма тления, то с другой, у кого же, как не у св. Иоанна Дамаскина, мы найдем столько радостного упования и светлой веры в грядущее блаженство человека.

Восприняв все главное от предшествующих отцов, Дамаскин усвоил, конечно, и учение об обожении нашего существа. Обожение, премирно изволенное Богом, входит в премудрый план

домостроительства. «Бог есть богоначалие для тех, которые обожаются»<sup>1223</sup>.

И учение о «теозисе» развито св. Иоанном, как в его богословских трактатах, написанных прозой, так и во всем его литургическом творчестве. Если с одной стороны его перу принадлежат знаменитые «самогласные» стихиры на погребение и, вероятно, еще многое в чине отпевания, то с другой стороны, тот же Иоанн Дамаскин является автором и единственной по своему высокому поэтическому вдохновению и богословской глубине службе пасхальной заутрени. Эта вершина нашего песне творчества полна такой светлой надежды на жизнь будущего века, так дерзновенно приоткрывает перед нами тайну не имеющей конца литургии в невечернем дне Царствия Христова, что она одна может заставить забыть все то, мрачное и реалистически-жуткое, что сказано о смерти и тлении. Приводить цитаты из богослужебной поэзии Дамаскина значило бы переписать почти весь Октоих и все последование Пасхи. Все это приведено и суммировано в упомянутой уже не раз статье иеромон. Пантелеймона Важно указать на то, что все святоотеческое учение об обожении, учение, разбросанное по трактатам, посланиям и толкованиям, у св. Иоанна приобретает кроме того и характер молитвы об этом обожении. Если, начиная со св. Ириния, Афанасия и Каппадокийцев Церковь богословствовала о «теозисе», то в лице св. Иоанна Дамаскина, она молится об этом. Дамаскин не только теоретик и созерцатель этого обожженного состояния, но еще и учитель молитвы о «теозисе». Никогда не следует забывать, что Церковь не только богословствует о «теозисе»; она постоянно, ежедневно молится о том же.

«Христос обожает мя воплощаяся, Христос возносит смиряясь...»<sup>1224</sup> воспевают Церковь устами Дамаскина. Воплощение и кенозис Спасителя приносит полное восстановление падшего естества Адама. Христос «крестом возвел родоначальника паки в первую доброту»<sup>1225</sup>. Христом мое «падшее существо воссоздано», сделано «нестареющим» и во мне снова блистает «жизнь нетления, как образ Царя»<sup>1226</sup>. Дамаскин вообще любит говорить о возвращении человека к первому, райскому состоянию блаженной жизни. «Крестом упразднена смерть, разрешен прародительский грех, ад лишен своей добычи, даровано воскресение; нам дана сила презирать настоящее и даже самую смерть, устроено возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, естество наше воссело одесную Бога и мы сделались чадами Божиими и наследниками»<sup>1227</sup>. Дамаскин подчеркивает обожение человеческого естества в сложной Ипостаси Богочеловека без «превращения естества»<sup>1228</sup>. «Мы, — говорит он, — существенно освятились с того времени, как Бог Слово стал плотью, уподобившись нам по всему, кроме греха, и неслиянно соединился с нашей природой и неизменно обожествил плоть чрез неслиянное взаимодействие того же самого Божества и той же самой плоти»<sup>1229</sup>.

Дамаскин употребляет редкое среди свв. отцов слово *ὁμοθεός*. Но, говоря о теозисе нашего естества в Лице Господа Христа, он не забывает повторять об обожении каждого христианина, живущего благодатной жизнью Церкви. Св. Иоанн исповедует веру в «Духа... источника премудрости, жизни и освящения... боготворящего и небоготворимого»<sup>1230</sup>. В крещении нам указан путь к этому обожению: благодаря этому таинству нам дано «по усыновлению сделаться тем, что Господь по естеству, т. е. сынами и сонаследниками Божиими»<sup>1231</sup>. Святые могут быть названы богами, «не по естеству, конечно, а потому, что они по собственному свободному расположению соединились с Богом... Приобщились Его и сделались по благодати тем, что Сам Он есть по естеству»<sup>1232</sup>. Что теозис понимается совершенно реально, а не в каком то переносном смысле, ясно из следующих слов Дамаскина: «Бог сотворил человека, — и в этом предел тайны, — в силу свойственного ему тяготения к Богу, превращающимся в Бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в божественную сущность»<sup>1233</sup>.

Однако, обожение не есть только достояние одного будущего века. Предвкушение



небесного блаженства дается еще и в этой жизни и таким предвкушением для апостолов, а вслед за ними и для всех, идущих их путем, было чудо Преображения. Дамаскин посвятил ему одну из лучших своих омилий<sup>[1234](#)</sup>, которая вместе с омилией св. Андрея Критского на ту же тему<sup>[1235](#)</sup>, б. м., признана лучшими произведениями ораторского искусства, сказанными в этот праздник. Что особенно для нас важно, обе омии, — и Дамаскина, и Андрея, — во многом вдохновили св. Григория Паламу при произнесении его знаменитых проповедей на тот же день. Многие им заимствовано из этих омилий.

«Фавор достойно торжествует, т. к., он у неба оспаривает благодать. Там на небе ангелы не могут пристально созерцать Божество, а тут на горе избранные апостолы видят Сияющего славой Своего Царствия. На этой горе удостоверяется воскресение мертвых и показуется Господь и умерших и живых»<sup>[1236](#)</sup>. Видимо то, что несозерцаемо для человеческого взора: «земное тело, сияющее божественным блеском, смертное тело, источающее славу Божества... Эта слава не извне прибывает к телу, но изнутри, из неизреченным образом соединенного с ним по Ипостаси Божия Слова сверхбожественного Божества»<sup>[1237](#)</sup>. Обращаем внимание на характерный для Дамаскина язык ареопагитской мистики: «Благодаря превосходящему ум неизменному обожению человеческой плоти, человеческое становится Божиим, а божественное человеческим, взаимно отдаваясь один другому и неслитно взаимопроникаясь в совершенном ипостасном единстве»<sup>[1238](#)</sup>. «О, промыслительное действие, в котором человек показывается не имеющим начала там, где Безначальный приемлет начало, создавая для себя плоть. В самом деле, если в вочеловечении обоживается человек, то и Сам Единый Бог является человеком. Он Сам, как человек, не имеет начала по Своему Божеству, а как Бог. Он начинается по человечеству»<sup>[1239](#)</sup>. «Все наполнилось света и сияния, потому что Сам художник всего и Господь пришел из Отеческих недр, не отойдя от Своего престола, т. е. не переставая пребывать в Отеческих недрах Он сошел к рабам и принял рабский образ. Естеством и обликом стал человеком, чтобы невместимый Бог вместился в человеке и через Себя и в Себе Самом показал сияние божественной природы»<sup>[1240](#)</sup>. «Сам Бог, оставаясь в полноте Своего Божества, причащается худшего, созидая в себе человеческое естество, и примешивает Первообраз к образу»<sup>[1241](#)</sup>. Эти выдержки прекрасно дополняют мысли св. Иоанна, взятые выше из его догматических трудов. Тк. обр. назначением человека и конечной целью его земного бытия и подвига является усыновление и теозис.

## **Св. Фотий, патр. Константинопольский (†891)**

В лице св. Фотия православная мысль воплощается в формы богословских синтезов. Не пытаясь, подобно св. Иоанну Дамаскину, построить законченную систему теологии, св. Фотий по всему складу своих писаний и методу богословствования является всеже синтезирующим умом. Своей жизнью он показал себя и профессором-богословом, и князем церкви, и юристом, и проповедником, и администратором. Памятник его богословских изысканий и библиофильства, знаменитая его «Библиотека» или «Мириовивлон» свидетельствует о его начитанности и большом ученом опыте. Он запечатлел в ней и сохранил для потомства все то, что когда либо привлекало его внимание. Его ученость поражала современников и служит для нас связующим звеном с опытом ушедших поколений. Благодаря этому патр. Фотий сделался фокусом, преломляющим мысль древности и сохраняющим ее в церкви. Дамаскин, пожалуй, систематичнее, но Фотий богаче. Фотий культурнее, утонченнее в своем эллинизме, что даже видно в языке и стиле по сравнению с несколько провинциальным Дамаскиным. Дамаскин — борец за истину внутри самой Византии, тогда как Фотия история выдвинула на борьбу с



западным обликом христианства. Но, конечно, и один и другой говорят от традиции отеческой. Как и все свв. отцы, Фотий никогда не позволял себе строить «своей» системы и говорить «мое» богословие. Он никогда не теряет своей преемственной связи с живым преданием Церкви.

«В том и состоит правильность мышления и учения, пишет патр. Фотий в своих вопросах и ответах к Амфилохию, — согласованная с Писанием, а в особенности разработанная нашими Отцами, чтобы восстанавливать то, что у них опущено и согласовать, насколько это возможно, с благочестивыми и не лишенными разумения мужами. А тем, кто здоровое учение потрясают болтовней и ревнуют выискивать новые учения, таковые не чувствуют, что они сами легко попадают в плен необоснованных мнений и отвлекаются от самого благочестивого и естественного рассуждения. Они видят, что возбуждают против себя самих неизбежное обличение, т. к. заносчивая страсть увлекает их бессмысленным воображением души».<sup>1242</sup> Прекрасно начитанный в отеческой мудрости, Фотий, знает, что у св. отцов нет и не может быть готового ответа на все вопросы. Он не мог не чувствовать назревшую необходимость системы и правильных выводов из многовекового наследия отеческого опыта. Единогласия у отцов нельзя найти по целому ряду вопросов, которые еще не приняли форму, соборно осознанных церковью, догматических истин. Это очевидно и в области интересующих нас тем антропологических. «Наши св. отцы, посвященные в истинную премудрость, и высказывая разные мнения о человеческой природе, не противоречат себе и не противятся один другому, но обнаруживают единомыслие и согласие».

Разбираясь во всем литературном богатстве патр. Фотия и стараясь его систематизировать, можно его антропологические идеи свести к следующим темам: 1. состав человека, 2. Адам и <sup>1243</sup>грехопадение, 3. образ Божий в человеке и 4. назначение человека, что приводит и к решению вопроса о будущем состоянии нашем.

## 1. Состав человека

«Человек есть разумное (словесное, логосное) живое существо», — таково определение, данное патр. Фотием нашему роду<sup>1244</sup> При этом, «человеческий ум, созданный по образу Божию, легко отдается беззаботности и легкомыслию»<sup>1245</sup>.

Столь спорный в позднейшем богословии вопрос о двухчастном или трехчастном строении нашей природы для св. Фотия, как и для большинства святых отцов, не вставал вообще. Как было ясно из предыдущего изложения, писатели древности не задерживались на этой теме и легко пользовались обеими схемами, не входя в противоречие с самими собой и друг с другом. Важнее для нас другое: Фотий рассматривает наше строение не психологически, а христологически.

Вошедшее еще во времена христологических споров понимание нашего строения, как аналогичного сложному ипостасному соединению обеих природ, божественной и человеческой, принято и св. Фотием. Он так именно и воспринимает человека, как отображение и отпечаток Богочеловеческой Ипостаси. К христологическим сравнениям он и прибегает для объяснения нашей структуры, а вовсе не к рассуждениям психологии школьной, ограничивающейся только фактом строения человека. Богословие отцов в этом отношении гораздо глубже и мистичнее, хотя с точки зрения экспериментальной несомненно менее рационалистично. Вот и примеры.

«Совершенная Ипостась (т. е. Христос), как и душа, и тело в одной (человеческой) Ипостаси. И в одном, и в другом случае на лицо соединение, сочетающее и составляющее одну соприкоснувшуюся и совершенную Ипостась»<sup>1246</sup>. В вопросе 38 к Амфилохию Фотий ставит ряд вопросов: «Как душа, не ограниченная местом соединяется с телом? каким образом, говоря

от опыта чувств, когда человеческое тело окрашено разными красками, душа, будучи среди красок, сама не приемлет окраски? и когда тело составлено из четырех составов, душа сохраняет свою независимость от них?.. если телесное смешение соединяется с словесной душой, то почему же в этом смешении не управляет тем, что сознает себя соединенным?.. и если душа соединяется с телом, то почему тело не есть душа, а душа не есть тело?» На все эти вопросы даются ответы по аналогии с боговоплощением, как, например: «почему при пригвождении тела Христова не сопровождается и Божество, почему Оно не прободается копьем, не распинается? Почему, когда воистину соединенное с Божеством (телесное) смешение все это терпит, то Божество, соединенное со страдающим, остается неприкосновенным страданию? Почему Божество в существе Своем избежало смерти?» На все эти вопросы Фотий считает возможным ответить кратко: «свойства природ остаются в границах своих устойчивыми и не сливаются»<sup>1247</sup>.

Благодаря этому, известное учение св. Максима Исповедника, о так наз. «гномической воле», находит свою соответствующую параллель и в антропологии св. Фотия. Он посвятил этой теме целый вопрос (80-ый) в своих «Амфилохианах»<sup>1248</sup>. Вот несколько мыслей: «в человеческой душе заложена сила разумного стремления. Когда же это разумное стремление движется естеством к какой либо вещи, то оно называется желанием». Он перечисляет отдельные моменты этих волевых устремлений: совет, суждение, выбор, после которого уже наступает порыв к действию и самое обладание (вещью), после чего успокаивается желание. У животных после пожелания непосредственно следует и стремление к предмету, тогда как у разумных существ не всегда так, ибо в человеке есть самовластное (т. е. свободное) стремление. «Говоря же о божественной и сверхсущественной природе, мы не говорим «выбор», а обычно лишь «желание», т. к. в этой природе нет сомнения или совета. Оно не имеет неведения, т. к. соединенная по Ипостаси с Богом Словом, она имеет ведение обо всем и не по благодати, а по естеству, в силу ипостасного соединения, потому что Тот же был и Богом, и человеком. Поэтому в Нем нет и гномической воли, т. к. Он имел природную и простую волю, которая подобным же образом наблюдается и во всех человеческих природах. Его св. душа не имела гномической воли, противоположной Его Божественной воли... В человеке одна воля, т. к. и одно естество; во Христе же по двум разным естествам и две воли, но т. к. одна Ипостась и один Желатель, и одно желаемое, то Христова человеческая воля следует за божественной волей». Эти две воли во Христе, т. е. божественная и человеческая имеют «общения свойств».

Эти аналогии могут и не объяснить рационалистически и до конца все возникающие вопросы, но дают совсем иную, чем в обычной психологии применяемую постановку темы. Они могут более богословским путем осветить неясную проблему. Во всяком случае, св. Фотий дает нам христологически обоснованную антропологию.

Из этого обстоятельства могут быть сделаны соответствующие выводы практического характера. Христологические темы не остаются в области одной только догматической, но и находят свое применение в духовной жизни человека. Если существует аналогия между строением человека и Богочеловеком, то при углублении во внутреннее созерцание себя, человек приходит к мистическим озарениям. В себе он может познать Христа легче и правильнее, чем путем теоретического ознакомления с христологическими трактатами. Тот символический реализм, о котором так много говорится в настоящем исследовании, ведет к тому же: в человеке самораскрывается (при условиях духовного совершенства, разумеется) отражение мира иных, небесных реальностей. Этот символизм является одним из путей богословствования, т. е. не теоретического ознакомления с какими то отвлеченными истинами, а реального духовного углубления, так сказ. вращая в иную, открывающуюся нам действительность. Это одно.

Но есть и другой вывод из христологической антропологии. Христологически построенное учение о человеке, обеспечивает здоровое отношение к человеку. О нем могут быть сделаны выводы только полнокровные, трезвые, лишённые какого бы то ни было сектантского гнушения человеком и плотью. Лже-спиритуализм исключается, из христологически построенной антропологии. Это на примере патр. Фотия видно особенно ярко в его анти-манихейских трактатах. Они проникнуты духом разумного и любовного приятия природы, твари и человека.

Поскольку 1 кн. «Против Манихеев», как история происхождения и развития манихейской секты, не представляет особого интереса в области чисто доктринальной, постольку три последующие книги заслуживают внимательного прочтения. Манихейство не стало для нас музейной ересью. Под своим именем и в лице своих руководителей того времени оно умерло, но продолжает всегда существовать, как опасность для всех тех, кто вопросы космологии, антропологии и проблему возникновения зла пытаются решать дуалистически и поэтому манихейски. Патр. Фотий подробно разбирает всевозможные доводы манихейства о творении мира Злым Началом и уничтожающими доводами от Писания как Ветхого, так, гл. обр., и Нового Заветов, разбивает сектантские положения. Приводить их все было бы излишним, т. к. они не имеют прямого отношения к теме о человеке, но некоторые мысли патр. Фотия, особенно, относящиеся к назначению человека, для нас важны.

Тяготение Манихеев и им подобных дуалистов к гнушению плотью и материей, тяготение к «равноангельности» и лже-духовности находит у патр. Фотия такой ответ: «Тот же Бог Словом из не сущего составил телесную и видимую тварь, Который и умную, и невидимую произвел по преизбыточествующему богатству Премудрости. Человеческое тело, как и душа суть художественные изделия Его человеколюбивого и благодетельного Промышления» [1249](#). Несколько дальше он добавляет: «само словесное животное, человек стройно составлен из видимых и невидимых частей» [1250](#). В христологической именно проблеме особенно чувствуется ортодоксальный анти-манихеизм патр. Фотия. Явление Христа во плоти само по себе отрицает всякое гнушение материей и человеком, а вытекающие из этого богословские перспективы дуалистов превосходят все спиритуалистические преклонения перед величием преображенного и спасенного человека. Хотя «приятие Логосом тела и плоти и вочеловечение Его производит головокружение» [1251](#), но поистине «Бог Сына Своего, не разлучающегося от Его недр, ради спасения и исправления обманутого человека, ниспослал во плоти для жительства с людьми» [1252](#). Христологическая антропология требует своих выводов: «душа, созданная по образу Божию и соединенная с телом, созданным Той же Божественной рукой, имеет желание вознестись к Своему первообразу» [1253](#). И это «приятие Христом человечества, — говорит п. Фотий в своих фрагментах на ев. Луки, — не умаляет величия Божества, но даже возвышает до Него смирение человечества» [1254](#).

Сказанное ни в коем случае не должно нарушать естественное равновесие между душой и телом и ниспровергать изначальную иерархию ценностей в составе человека. Тело остается подчиненным душе и руководящее значение принадлежит именно началу духовному и невидимому. В омилии 34-й патр. Фотий говорит: «душа начальствует над телом и по естеству правит им, как возница правит лошадьми, а кормчий кораблем и военачальник войском. Если бы этот порядок перевернулся и тело вздумало бы восстать против души, подчинять ее своим движениям, то оно увлекло бы душу в такую же погибель, в которую, сбросившие его кони, низвергают возницу, а корабль кормчего и воины военачальника, взявшись сами воевать, окормлять и править» [1255](#).

## 2. Образ и подобие Божие в человеке

Тема богоподобия представляла для патр. Фотия, как и для всей святоотеческой письменности, особый интерес. К вопросу об образе и подобии он возвращается неоднократно в своих писаниях или, высказывая по этому поводу краткие замечания, или же разрабатывая его в более или менее пространных экскурсах к Амфилохию. В этой последовательности важно отметить, что патр. Фотий интересен не только по своим самостоятельным мыслям, но и по сделанным им сводкам святоотеческих мнений и их синтезу. Он повторяет в данном случае св. Григория Нисского и преп. Анастасия Синаита. Но не в этом главный интерес диалектики патр. Фотия: он подобно св. Афанасию, Златоусту, блаж. Феодориту, св. Анастасию ставит вопрос о богоподобии в новую плоскость, приведя его в связь с ангелологией, в чем бесспорно повлиял, на изучаемого нами Паламу, о чем будет сказано несколько ниже.

В 252-ом вопросе к Амфилохию дается ответ на вопрошание о том, «кому же сказал Бог: «сотворим человека по образу Нашему и по подобию?» — «Ясно, что это сказано Единородному и тождеестественному Сыну, ибо один должен быть образ их. Некоторые же еретики безумствуют, что это сказано в отношении ангелов, другие же, что еще безбожнее, в отношении демонов. Что же в самом деле, имеет образ Божий с ангелами и демонами? Сущность их несравненно отлична от Бога и потому, как можно мыслить, образ Божий в них?...»<sup>1256</sup>.

Дважды в вопросах-ответах к Амфилохию (вопр. 36 и 253) св. Фотий пытается сделать сводку, предшествующих святоотеческих мнений о том, что же, собственно, надо понимать под образом и подобием. Из его слов, прежде всего ясно, что образ Божий не м. б. понимаем субстанциально, т. е. как нечто, в готовом виде данное человеку при его создании. Он так классифицирует отеческие мнения: 1. некоторые усматривают созданность человека по образу Божию в разумности и свободной воле; 2. другие в стремлении к начальствованию и господству; но этим не ограничивается разнообразие отеческих взглядов на богоподобие<sup>1257</sup>, хотя большинство писателей и высказывалось либо в пользу первого, либо в пользу второго мнения. Существует и 3-й взгляд: богоподобие заключается в способности человека воспроизводить и творить. Наконец, св. Фотий не замалчивает и четвертого взгляда (с ним мы ознакомились при разборе мнений св. Григория Нисского и Анастасия Синаита), а именно: духовная жизнь человека в способности мыслить и говорить отображает внутритроичную жизнь Божества. Символический реализм свв. отцов св. Фотием не только не отвергается, но и тщательно разрабатывается, как в 36-м<sup>1258</sup>, так и в 253-м вопросе к Амфилохию. В этом последнем константинопольский первосвятитель находит и другие возможности решить вопрос о богоподобии человека.

«Что такое по образу?» — спрашивает он. «Одни говорят: «невидимое естество души; но в таком случае ангелы гораздо больше нас «по образу». Другие безумствуют, что это самое человечество, находя в Св. Писании антропоморфизмы в отношении к Богу. Третье говорят, что Бог, создав видимую и разумную тварь, сотворил человека последним, чтобы бездушная, видимая и умная тварь приносили человеку, как образу Божию, некую дань и пользу. Четвертые усматривают богоподобие в начальственной способности человека. Существует, впрочем, и пятое объяснение: богоподобие лежит в творческой способности. Св. Фотий рассуждает так: «можно найти в человеке и другие подражания божественному Первообразу, а именно: и человек, по подражанию, сотворившего его, Бога, созидает дом и стены, города и гавани, небесные изображения и картины солнца, луны, звезд, людей и животных. И хотя разница в созидании и неизреченна, но, тем не менее, созидаящий человек в какой то мере подражает своему Творцу, как и изображение своему Первообразу; изображение ведь имеет своеобразные особенности Первообраза, имеет некий облик его частей, действий же (энергий) его не имеет. Опять таки по подражанию Богу всяческих человек царствует и судит с той только разницей,



что человеку для суждения нужны и свидетели, и обвинители, и многое другое, тогда как Бог ни в чем не нуждается, так как Он все знает до самого происшествия"... «Но опять же Бог по природе Своей называется Богом, а человек, как Его образ, имеет только это имя. Бог поистине и, действительно, неограничен и в некоторой степени этому подражает и человеческий разум: в кратчайший миг времени человек охватывает восток и запад, юг и север, небесное и подземное, но производит это только воображающей силой своего рассудка, тогда как Бог и сущностью Своей, и Премудростью, и силой неограничен. Можно найти в душе человека и другие, более тонкие черты подобия, как, например: он в самом себе имеет разумное и живительное начала, разум рождает слово, со словом вместе происходит дух, но не рождается подобно слову, а всегда ему сопутствует. Все это находится в человеке, как в образе. Поэтому Слово и Дух и не ипостасируются в нас, тогда как в Св. Троице мы мыслим Три Ипостаси, неслитно соединенные и Каждая в Себе существующие»<sup>[1259](#)</sup>.

Как видим, и здесь Фотий не отрицает путей символического реализма. Человек символически, образно отображает в себе внутритроичные отношения Трех Божественных Ипостасей. Углубляясь поэтому в себя, т. е. совершенствуясь в своей духовной жизни, человек в себе открывает пути и возможности богообщения и богопознания. Это сказано патр. Фотием вполне ясно, что налагает на человека как бы некое послушание, уподобляясь своему Первообразу, Св. Троице, приобщиться живому опыту богословствования. «Прежде всего, в зиждительном Совете Божиим учреждено придать, созидаемому человеку разумное (логосное) начало. За этим Бог обозначает в нем число Лиц Божества, чтобы, созидаемый человек, воспринял загадку богословия, и, чтобы удостоенный всесвятого крещения, он ясно познавал, что, Создавший его, есть и Спаситель его, а Спаситель — и создал его. Кроме того, поскольку Бог и самолично создал человека, Он показал и величие любви Своей к Своему созданию»<sup>[1260](#)</sup>. Это чрезвычайно важная мысль, высказанная еще св. Григорием Нисским, есть как бы завещание православной антропологии. Человеку дано быть богословом. Богословствование вовсе не есть привилегия каких то избранных. Богословствовать может и должен всякий христианин, ибо «загадка богословия» заложена во всяком крещенном человеке и, в силу этой потенциальности богословия в нас, мы призываемся к самоуглублению в эту загадку, в тайны троичной диалектики. Эта мысль им развивается обстоятельнее в его обращении к тем, «кому разум благочестия и чистота жизни дают познание более глубоких истин веры»<sup>[1261](#)</sup>.

«Бог мудр и премудр, крепок и превышает Божество и сущность в настоящем смысле этого слова. Он превышает сущности и превышает самого блага. Поэтому и можно говорить о Боге, что Он во всем и превышает все. В едином, неизреченном, многоименном и сверхестественном Естестве содержится положительный (катафатический) образ имен одновременно со значением образов, происходящих из отрицательного (апофатического) и из ограничительных выражений. Поэтому выражение «Бог во всем» не отрицает того, что Он превышает всего», но вполне с ним согласно и даже его подтверждает"...<sup>[1262](#)</sup>. «О Боге сказано, что Он не есть что либо по образу существующего. Если же не страшиться идти к высоте более божественных догматов, то Бог есть во всем и по сущности и по энергии. И не спрашивай: «как»? Сказано уже, что ни по какому образу существующих вещей. Каково это бытие Бога по существу, ты узнаешь по Его энергии. Бели другие вещи всегда существуют и в возможности (динамически), и в действии (энергически), то Бог, как это понимает изощренный ум, всегда в действии (в энергии), т. к. Он не переходит от несовершенного к совершенному и не есть что либо иное наряду со Своей Самоблагостью и Самосущностью, ибо Он и действует в них, • будучи в них и по Своей сущности, т. к. Бог действует и продолжает сохранять то, что есть. Он осуществляет и содержит естество созданных Им существ»<sup>[1263](#)</sup>.



Важно отметить, что, углубленный в созерцание своего внутреннего мира ум патр. Фотия видит в себе «по образу» То, Что есть его Первообраз. Важно, между прочим, и различие Бога от Божества и типично ареопигитская диалектика. Все это отразится и у Паламы.

Но из всего сказанного самым важным для нас является то, что вопрос о богоподобии поставлен Фотием в связь с ангелологией; кроме того, им применяется в этой связи и деление на сущность и энергии. Ангелы, несмотря на свою бесплотность, дальше отстоят от Бога, чем человек; в них нет того, что делает человека богоподобным. Христологическая антропология рассматривает не один только духовный мир человека, но и всю полноту его психофизического естества. Если к этому присоединим и то, что св. Фотий несколько раз подчеркивает богоподобие человека и в его творческих способностях, то следует признать, что им было подготовлено для паламического учения о человеке больше, чем кем бы то ни было. Палама, как мы это увидим из дальнейшего изложения, так и развивает свою тему о богоподобии: творческие дарования человека отличают его больше, чем что бы то ни было от мира ангельского. Св. Григорий Палама придаст этому только более конкретную форму, поставив это в связь с учением об энергиях и даст ему законченный вид. Справедливость, правда, требует отметить, что и сам Фотий в данном построении в значительной степени был вдохновлен преп. Анастасием Синаитом, как это и было в своем месте указано.

### 3. Адам и грехопадение

О первозданном состоянии человека патр. Фотий пишет: «Бог смерти не сотворил, но создал человека в обручение бессмертия»<sup>1264</sup>. Адам — житель Рая. Помещенный в Рай, Адам «не жил бездельно и безработно; он упражнялся в добродетели и подвизался в ее делах; Адам был, так, обр., хранителем добродетели»<sup>1265</sup>. «Рай был для Адама местом подвига и предначинанием Царства Небесного, но еще не само это Царство. Первоначальный свет, который сиял еще до сотворения солнца, позволяет нам представлять себе Небесное Царство еще более совершенным, чем Рай»<sup>1266</sup>.

«Предвидя, что Адам будет смертным (т. е., что смертность явится последствием грехопадения), Бог предустановил деление человеческого естества на мужской и женский полы, т. к. смертным людям нужно будет чадоотвсрение для сохранения их рода»<sup>1267</sup>.

«Хранению добродетелей» Адам, стало быть, предпочитает преступление заповедей. «Совет лукавого духа был содействующей, но не первой причиной нашего падения; он был принят не по необходимости или принуждению, а по свободному избранию»<sup>1268</sup>.

Патр. Фотий неоднократно затрагивал тему различия Бога от Божества<sup>1269</sup>, человека от человечества<sup>1270</sup>, ставил вопрос, воспринял ли Христос человека вообще или какого то отдельного человека<sup>1271</sup>. И вот именно в вопросе грехопадения Адама он дает очень определенный ответ о последствиях грехопадения для нас или, если угодно, о нашем участии в грехе Адама. Выражение ап. Павла в послании к Римлянам V, 12: 'εφ' ψ / παντες ημαρτον, переведенное, как известно, на славянский «в нем бо (т. е. в Адаме) вси согрешиша», Фотием, как и бл. Феодоритом, понимается совершенно иначе. Это выражение, говорит он, не означает лица Адама, «в нем», а п р и ч и н у, «потому что все согрешили»<sup>1272</sup>. Так. обр., в грехе Адама нет нашего участия, он на нас не распространяется, а мы грешим по подражанию Праотцу. Как известно, в наши дни это мнение было выражено митр. Антонием (Храповицким) в его «Догмате искупления»<sup>1273</sup>. Он пишет: «Если бы это толкование (т. е. «в нем же вси согрешиша») было правильно, то оно являлось бы главною и, м. б., и единственною базою для юридической теории и усвоении Богу родовой мести. «Как от зараженного источника», читаем мы в

учебнике, — «проистекает испорченная вода» и т. д. Но позвольте, одно дело источник воды, а другое живые и нравственно ответственные люди. Мы не по своему желанию являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания? Ведь, чтобы усвоить искупление Христово, мы должны много подвизаться: неужели же осуждение всех из-за Адама постигло людей помимо вины каждого из нас? Ведь Апостол здесь говорит, «что дарование богаче излилось, чем осуждение» ([Рим. V:15](#)), а при юридическом толковании получается нечто обратное. Наконец, берем подлинный греческий текст: словами «в нем же» переведено греческое 'εφ' ψ а это значит: потому что, понеже (латинское — *tamen, quod*) : Выражение это 'εφ' ω с тем же смыслом встречаем [Филип. IV:10](#) «понеже печастесь», потому что вы заботились... Значит, правильный перевод тех слов ап. Павла такой: «и тако смерть во вся человеки вниде, понеже вси согрешиша», а не один только Адам. Таково же толкование блаж. Феодорита на эти слова. «Итак, Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и если бы мы не были его сынами, то все равно согрешили бы».

Знал ли митр. Антоний, о приводимом отрывке из патр. Фотия, нам неизвестно. Его нелюбовь к ссылкам и так наз. «научному аппарату» лишает нас возможности проверить это. Но в большой начитанности пок. митрополита в свв. отцах, и при том в подлиннике, который для него не представлял никаких затруднений, не приходится сомневаться. А что его критик ни словом не обмолвился о мнении патр. Фотия, можно объяснить, вероятно, недоступностью ему подлинного текста великого константинопольского патриарха<sup>[1274](#)</sup>.

Возвращаясь к патр. Фотию, можно его точку зрения объяснить, вошедшим уже в привычку в его время, стремлением искать в Аристотеле обоснования для богословских истин. Фотий находится в очень сильной зависимости от Стагирита, в основу своего богословского построения кладет принципы именно этой философской школы и поэтому он, говоря о человеке, предпочитает исходить из понятия конкретной личности, т. е. каждого из нас, а не Адама, как праотца, заключающего в себе все свое потомство. От Леонтия Византийского устанавливается взгляд на природу (в данном случае человеческую) только в виде отдельной, конкретной Ипостаси, точнее, как на «воипостасированную», ибо вне Ипостаси природа существовать не может. Поэтому природа не есть для Леонтия «что то», но «часть чего то». Природа вещей является для этих мыслителей абстракцией от конкретного бытия. «В пределах категорий Аристотеля, — как говорит прот. С. Булгаков, — не м. б. человека вообще, но человеческая природа существует лишь в определенных индивидах. Понятие человечности, как всечеловеческой природы определено выводит за пределы учения Аристотеля в область христианского платонизма»<sup>[1275](#)</sup>.

Интересно отметить некоторые подробности грехопадения, усматриваемые св. Фотием. «После совершения греха прародителей, появилось сознание величины греха и степени их дерзости. Когда страсть зашла уже так далеко и ее жало подвинуло их ко греху, а после совершенного деяния эта страсть успокоилась и утихла, то только тогда помысел, взглядевшись, как велика тьма греха и, отрезвившись, увидел содеянное и лучше понял, в какое он состояние пришел и из какого ниспал. Имея, угрызающую его, пробуждающуюся совесть, Адам ясно увидел то, что толкающая его страсть не давала увидеть раньше»<sup>[1276](#)</sup>. Прародители совершали грех, как слепые, а, совершив его, вновь прозрели. Любопытно, что о грехе говорится именно, как о страсти. Святоотеческая аскетика наложила свой отпечаток на ход мыслей и терминологию Фотия.

Искупление нас от первородного греха занимает богословскую мысль св. Фотия неоднократно и обозначается им разными выражениями и способами. Как и другие писатели церкви, он отдал дань вопросу, почему «исправление рода человеческого произошло не посредством кого либо из бесплотных сил или обычного человека, но именно через истощание

Логоса»<sup>1277</sup>. Воплощение и вочеловечение Единородного Сына Божия называется им и воспринимается, как таинство, как всемирное таинство<sup>1278</sup>. Сын Божий восприял наше падшее естество и спас его, тогда как ангельское — нет»<sup>1279</sup>, и, благодаря этому, «мы, посаждением воспринятого от нас естества, на Отчем престоле превзошли и славу и честь ангелов»<sup>1280</sup>.

«Прежде веков определенное таинство для всеобщего спасения человеческого рода, т. е. единение Бога с людьми и обитание с ними»<sup>1281</sup>, показывает, что «Спаситель не недостойно воспринять человеческое естество и что Он не гнушается того, что связано с человеческим естеством»<sup>1282</sup>. Отсюда необходимо сделать вывод о так наз. «безупречных» или «неукоризненных» страстях у Спасителя; Фотий пользуется охотно этим термином христологических споров<sup>1283</sup>.

Воплощение и вочеловечение есть акт человеколюбия Божия и промысления<sup>1284</sup>. Цель боговоплощения усматривается сотериологически. Оно изволено ради спасения нас. Вочеловечение Логоса дало, прежде всего, людям путь истинного боговедения; кроме того, только Сын Божий мог связать крепкого дьявола; вочеловечение Слова, наконец, и Его жителство с нами показало нам идеальный пример подвига<sup>1285</sup>. Мы сможем, взирая на Христа, подвигоположника легче исполнять то, что в нас заложено потенциально; Фотий называет заложенное в нас стремление к благочестию или добродетели «посеянными в нас логосами»<sup>1286</sup>.

Как же совершилось боговочеловечение или, точнее, что же было Христом воспринято? В «Амфилохиях» 231-й ответ посвящен специальному вопросу, «воспринял ли Христос человека вообще или какого то отдельного?»<sup>1287</sup> и приходит к заключению, что нельзя говорить о восприятии человека вообще или какой то Ипостаси в отдельности, а правильнее говорить о восприятии Христом человеческого естества. Это восприятие Христом плоти не отняло от него власти Божества, тогда как воспринятый Христом человек усвоил себе мощь воспринявшего его Христа»<sup>1288</sup>. «Молниями Своего Божества Бог пронизывает облекающую Его плоть, как некий мрак»<sup>1289</sup>, По примеру и мы «привязываемся к уподоблению Божественному»<sup>1290</sup>.

Все плоды пришествия Сына Божия на землю, точнее: «приятие Логосом тела и вочеловечение Его, производит головокружение»<sup>1291</sup>. Все это непостижимо для разума. В самом деле: «ангельское целование свьше, зачатие бессеменное, ношение несказанное, рождение безболезненное, печать девства и освобождение от страданий, рождение нетленное, и Родившая девствует и после рождения. Рожденное — Бог во плоти и лик ангелов, воспевающих чудо»<sup>1292</sup>.

Самое исправление наше, спасение или воссоединение (Фотий любит это слово «апокатастазис», не боясь в данном случае приразиться к Оригену, которого он называет «многоученным и никак не менее полным заблуждений»)»<sup>1293</sup>, совершается смертью Господа на Кресте. Эта смерть Сына Человеческого «желательна была Отцу и нежелательна лукавому»<sup>1294</sup>. «Отцу желательно спасение человеческого рода и освобождение от тирании дьявола, но грех, сопровождавший смерть Христову и зло иудеев нежелательны, почему Спаситель и просит Отца простить им этот грех»<sup>1295</sup>. «Крестом и смертью Господа падший человек восстал и удостоился большего, чем была его первобытная слава»<sup>1296</sup>.

## 4. Назначение человека

Из того, что нам дало искупление, можно сделать выводы и о назначении человека на земле. Об этом часто говорит святой константинопольский патриарх. Здесь замечается одна любопытная подробность: Фотий, конечно, не учит иначе, чем свв. отцы; как раз наоборот, он верен отеческой традиции больше, чем кто либо, но он не любит столь обычного и вполне

узаконенного выражения нашей патристики «обожение». Это не значит, что он не хочет знать и говорить о «теозисе», но это слово как будто бы чуждо его слуху. Учение о конечном и совершенном прославлении нашей природы, т. е. обоготворении нас ему, конечно, известно, но его он меньше употребляет, чем его синонимы. Слово «теозис» он произносит в значении идололатрии, обоготворении создания «паче Создавшего»<sup>1297</sup>; или же под «теозисом» подразумевается обманное обещание дьявола в раю «будете, как боги»<sup>1298</sup>, иногда глагол «обоготворение» применяется к случаю с ап. Павлом в Листре и Дервии, когда его приняли за сошедшего на землю Гермеса, а Варнаву за Зевса<sup>1299</sup>.

Правда, он говорит о «всепречистом и богоподобном теле» Христовом<sup>1300</sup>. С другой стороны, он объясняет, что Писание называет богами любителей (друзей) добродетели и служителей правды и что «по причастию Первой Причине говорится «Бог» и о том из людей, кто, насколько это возможно тварному естеству, в подражание этой Причине, в подвигах добродетели, становится Богом. Бог и людей удостоивает быть участниками этого имени «Бог»<sup>1301</sup>.

Вот редкие случаи, когда слово «обожиться» все же сказано в сотериологическом смысле: «человек как бы на границе (двух миров) и, если хочет, может обожиться»<sup>1302</sup>. «Прежде веков определено таинство для всеобщего спасения человеческого рода..., т. е. единение Бога с людьми и обитание с ними; в будущем же должно быть восхождение людей к Богу и совершенное с Ним соприкосновение, когда мы по благодати сделаемся богами»<sup>1303</sup>. Это очень напоминает учение Максима Исповедника о катавазисе и анавазисе.

Но, вероятно, для аристотелизирующего Фотия «теозис» является слишком неоплатоническим. Создается впечатление, что сотериологические концепции классических свв. отцов им несколько забыты.

Но нечувствующий особого вкуса к словам «обожение» и «обоготворять», «обоживать», Фотий, тем не менее, охотно употребляет все синонимы этого. Как примеры, можно привести: «обновление» рода человеческого<sup>1304</sup>, «воссоединение»<sup>1305</sup>, «исправление»<sup>1306</sup> и «апокатастазис». Это последнее применяется или в смысле «восстановления в древнее благородство» нашего естества»<sup>1307</sup>, т. е. как конечное назначение человека или же, как таинство крещения<sup>1308</sup>. Фотий говорит иногда еще более общим словом «спасение». Но всего чаще он пользуется словом «усыновление», «усыновлять». Это, пожалуй, одно из его любимых выражений о конечной судьбе нашей. Достаточно сказать, что слова «усыновление» и «усыновлять» в одних только «Амфилохиях» встречаются 18 раз. Он говорит о небесном даре или небесной харизме усыновления.

Усыновляемся мы через исполнение добродетелей<sup>1309</sup>. В «Амфилохиях» эта мысль поясняется. «Есть два образа усыновления: первый, который нам показывает Усыновляющий нас (Бог), из одной только любви к почести нашей; второй соединяется с нашим рвением, в котором наши добродетели проявляются. Подаваемая в таком случае свыше благодать усыновления, соответственно с разумным исполнением добродетелей, всецело преобразует усыновляемого к уподоблению Усыновляющему, насколько вообще человеку возможно подражать Богу»<sup>1310</sup>. Плодами усыновления является, кроме того, искупление тела и наслаждение благами» (вероятно: вечной жизни).<sup>1311</sup>

Предпочитая библейское слово «усыновление» позднему святоотеческому «теозис», патр. Фотий тем самым ближе к понятиям Евангелия и ап. Павла. Духом усыновления мы вопием: «Авва, Отче», и это наше сыновнее отношение к Богу находит заметный отклик в сознании Фотия. «Называть Бога нашим Отцом, — говорит он, — отнюдь не нечестиво и для слуха не оскорбительно; эта близость и дерзновение не бесчестят Бога, тогда как называть



нашим сыном Сына Божия или Всесвятого Духа, нестерпимо для разумения. Наименование же Бога Отцом и по обычному употреблению и по врожденному стремлению нашему к Нему, человеческий ум без труда может принять»<sup>1312</sup>.

Все эти сотериологические термины: «исправление», «воссоздание», «спасение», сравнительно редкое у Фотия «обо́жение» и, излюбленное им, «усыновление», показывают, что для него не могло быть никакого hiatus между Богом и тварью, какое наблюдается всегда в дуалистических концепциях мира. Все четыре книги «Против Манихеев» являются исповеданием любви и почитания тварного начала, материи, человека. Никакого гнушения миром, как созданием Божиим, нет и быть не может. Радостный космизм, свойственный всей нашей патристике, вполне разделяется и патр. Фотием. Он, как и все свв. отцы, отличает «мир», как созданную природу, как эмпирическое и видимое от «мира», как понятия аскетико-религиозного, как сферы греха и искажения этой видимой и прекрасной природы. Толкуя, например, Еф. VI:12, св. Фотий говорит: «миром здесь, как это и обычно в Св. Писании, называется не то, что создано на небе или на земле или между ними; но это суть те, кто обременены мирскими и плотскими мудрованиями, кто охвачены чувственными увлечениями»<sup>1313</sup>.

Между Богом и миром есть известная соотносительность. Не будь ее, Фотий не мог бы исповедывать того символического реализма, который свойствен всем нашим отцам и ему также. Не будь ее, Бог не вселился бы в мире. Не будь человек образом Божиим, не будь он божественного происхождения, не могло бы иметь место и самое боговочеловечение. Нет вообще большего недоразумения и искажения христианского мировоззрения, как утверждать какой то мироненавистнический пафос в святоотеческой традиции. Коль скоро такое настроение порождается в христианской мысли или литературе, оно тем самым противоречит всей нашей аскетике и просветленному космизму.

«Благого Отца Благой Сын рожден от Девического чрева ради спасения мира, — говорит патр. Фотий, — и, создав Себе нашу плоть из Ее пречистых кровей, Сын Божий сделался человеком»<sup>1314</sup>. Потому то в полемике против Манихеев, разбивая их доводы о творении мира Злым Началом, Фотий, объясняя слова Иоаннова благовестия о том, что Христос «во своя прииде» (I, 11), настаивает, что люди не могли бы быть своими для Бога, будь материя продуктом Злого Начала. «Свои — это видимый мир»<sup>1315</sup>.

Кроме того, любовное и почтительное отношение к человеку, светлый взгляд на его вечное прославленное состояние и вообще на его высокое назначение подкрепляются у патр. Фотия той христологически обоснованной антропологией, о которой говорилось выше. Через Христа Сына Божия и мы становимся сынами Божиими в меру, разумеется, нашего подражания Христу.

На св. патр. Фотие и на пр. Симеоне Новом Богослове мы заканчиваем настоящий исторический обзор святоотеческой антропологии. Он необходим был на наш взгляд по следующим причинам.

Прежде всего, чтобы понять учение св. Григория Паламы о человеке, нельзя было не проследить его истоков и влияний. Палама в каком то смысле подводит итоги византийскому периоду богословской мысли. Он, м. б., в достаточной мере понят только при надлежащей оценке тех слагаемых, которые привели к этому итогу. Для систематического ознакомления с его антропологией нужно было подвергнуть учение о человеке до него анализу историческому. Наряду с этим, насколько нам известно, в русской научной литературе такого, более или менее подробного обзора сделано еще не было, почему настоящий очерк, купно с изложением паламитского учения о человеке, должен, казалось бы, дать некоторый вклад в нашу историческую науку. Но в заключение этого обзора необходимо сделать некоторые объясняющие оговорки.



Настоящий очерк не полон. Если бы он претендовал на исчерпывающую полноту, он бы разросся в многотомное исследование, т. к. для вполне основательного анализа всех святоотеческих систем объем настоящего сочинения недостаточен. Мы не коснулись, например, такого великого мыслителя о человеке, как блаж. Августин. Причина этому высказана выше (см. гл. 1). Иппонского епископа Византия узнала слишком поздно и он не оказал никакого влияния на изучаемого нами Паламу. Засим, такой плодовитый писатель, как св. Иоанн Златоуст, нами рассмотрен гораздо более поверхностно, чем другие и как бы требовал объем его творений. Но Златоуст гораздо более пастырь и педагог моралист, чем богослов и мыслитель, оставляющий за собой след и школу в истории догматического мышления. Мы должны были также ограничиться предельно кратким изложением учения отцов-пустынников и писателей мистиков, все по той же причине необъятности предмета. Мы свели это в две группы: «антропология Пустыни» и «антропология мистиков», объединяя в таких именно схемах то, что можно было бы без ущерба для исторической правды и хотя бы относительной полноты вопроса изложить. Оговариваем, однако, одну подробность: многое из того характерного для мистики Ареопагитиков и св. Максима Исповедника, что относится к области символического миропонимания, нами подробнее освещено в специальной главе (гл. VI). Там оно органически связано с символизмом самого Паламы и входит в контекст разбираемой темы. Во избежание дублирования темы, мы соответственно сократили в гл. IV изложение миропонимания названных мистиков.

После этих оговорок и объяснений считаем необходимым сделать некоторые выводы из этого исторического обзора, чтобы понять то, как мы собираемся в систематическом порядке изложить антропологические взгляды самого Паламы.

Каждая группа церковных писателей, соответственно проблемам своей эпохи, внесла в учение о человеке свои господствующие идеи и оставила свой след. Период апологетов II в., реагируя на извне находящиеся языческие и иудаистские нападения, пытался отвечать на наиболее примитивные вопросы антропологии. Их внимание было, гл. обр., направлено на темы о разумности человеческой природы и о воскресении. Ориген предначертал целый ряд проблем в учения о человеке, из которых вопрос о происхождении души и о конечной судьбе человека были самым тесным образом связаны с его общим учением космогоническим и космологическим. Характер его очень смелых взглядов о «падших духах» и о всеобщем апокастазисе наложил на все его учение о человеке печать своеобразного спиритуализма. Непосредственно на Паламу Ориген влиять не мог и по общей малосозвучности, и в силу лежавшего на Оригене и так и не рассеявшегося подозрения в том, что было потом, в эпоху V всел. собора принято называть общим именем «оригенизма», но что во многом не имело ничего общего с великим александрийцем. Но Ориген, подобно Евагрию Понтику, преломлялся в последующем византийском богословии, в частности, в св. Максиме Исповеднике, как это ныне доказывается учеными трудами **Viller'a** и **Hans Urs v. Balthasar'a**. А Максим Исповедник влиял на Паламу. Только эпоха великих догматических состязаний IV-V в. в., а потом и VII в. поставила на тему о человеке свое определенное, чисто богословское ударение.

Каппадокийцы в упорной борьбе с арианами, а, гл. обр., в той лабораторной работе по уточнению тринитарной терминологии содействовали выяснению различий между «сущностью» и «Ипостасью» и тем положили основание для богословского осознания человеческой личности. Пусть не в смысле современного персонализма, пусть и не в том, что последующая немецкая философия указала и доказала, но отцам IV в. принадлежит честь выработки понятий «лица» и «Ипостаси». Пусть ударение лежит не столько на моменте самосознания, сколь на носителе ответственности, но человеческой Ипостаси дано божественное обоснование. С другой стороны, эпоха христологических споров подводит под христианское учение о человеке, точнее, о составе его и природе его, обоснование

догматическое или, правильное, христологическое. Леонтий Византийский, Максим Исповедник и Анастасий Синаит мыслят человека и говорят о нем в категориях христологических. Тот же Леонтий своей терминологической работой продолжает задачу своих предшественников и вводит антропологические темы в русло аристотелизма, в котором будет их разрабатывать и синтезирующий ум двух поздних писателей, — св. Иоанна Дамаскина и св. Фотия Константинопольского. Это все войдет в богословское понимание человека и у изучаемого нами Паламы, Центр тяжести, однако, не в этом или, лучше, не только в этом.

В 1-й главе нашего исследования, начертывая исторически-культурный фон эпохи св. Григория Паламы, мы указывали на то, что наряду с традиционной верностью богословскому наследию 13 веков, наряду с философской начитанностью, воспринятой по условиям тогдашнего общего образования, Палама в очень значительной степени обуславливает содержание своей доктрины, равно как и методы своего богословствования тем мистическим опытом, которым он сам был богато одарен и который он прилежно усвоил от мистической традиции Церкви. Это, пожалуй, и есть определяющее в богословии паламизма и, в частности, в его антропологии. Мы старались в 1-й гл., давая обзор разных точек зрения на паламизм, указать на довольно пеструю характеристику паламизма со стороны ученых специалистов. Ни одна из них не может удовлетворить исследователя вопроса по причине своей односторонности. Особливо было бы односторонним, повторяем сказанное выше, застилизовать Паламу и его противников под исключительные философские схемы платонизма и аристотелизма. В какой то мере это м. б. и правильно, но имеет все же безусловно второстепенное значение. Гораздо важнее не забывать мистической родословной Паламы. Мистическое мироощущение, больше чем что бы то ни было другое, определяет многое в учении Паламы о Боге, о мире и о человеке. Тот символический реализм, как особое мировосприятие, который начал проникать и усваиваться писателями Церкви, начиная, сперва неуверенно у Климента и Оригена, а потом все глубже и обоснованнее у св. Григория Нисского, и затем расцвел особенно ярко в мистических прозрениях Ареопагитиков и Максима Исповедника, оказал, мы на этом настаиваем, преимущественное влияние на антропологию св. Григория Паламы. У св. Максима Исповедника это мировоззрение раскрылось, как совершенно исключительное откровение о мире, как Всеедином Целом, как о мировой гармонии, объединяемой и охватываемой божественной Любовью. Этот божественно прекрасный космос, пронизанный лучами Божества, логосами, отражающими Божественный Логос, отражается в каждой части мироздания, в каждой капле этого мира, отражается весь, повторяется безчисленное количество раз, воспринимается логосами человеческими, ему сообразными и объединенными той же силой Любви. По правильному и образному выражению Балтазара, св. Максиму открылось особое таинственное и чудное видение, которое он и характеризовал, как «космическая литургия». В Максиме Исповеднике святоотеческая мистика достигает своего верховного предела, своей «акмэ». Эта мистика открыла ему до совершенства тот символический реализм, который знали некоторые прозорливцы и до него, но не могли охватить в таком целостном мироощущении. Это символическое мировосприятие вошло в антропологию мистиков.

Если испытующая мысль давно уже привыкла говорить о человеке, как о «микрокосме», то только в символично-реалистическом восприятии человека и мира это слово приобрело свой настоящий смысл. Всматриваясь в человека, мистики видели в нем весь мир, все мировое Целое, все премирное, добытийственное, видели и проникали в то, что доступно человеческому умозрению в Боге, то, что, как сказал Максим, не самая сущность Бога, но «окрест Бога». В себе человек испытывал не то, что так интересуется натуралистическую психологию всех времен, от древних философов, через их христианских эпигонов типа Немезия Емесского, и вплоть до школьных психологов наших дней. Не то, что иногда называют «формальной антропологией», т.

е. ту структуру человека, о которой обычно пишут в учебниках психологии. Не вопросы памяти, внимания, восприятия, ассоциаций и пр., а то подлинное строение человека, которое может быть воспринято только символически. Это тот особый язык небесных откровений, который воспринимается не школьно, не теоретически, а внутренним очищением, «онтологическим катарсисом» ума и души. Это язык, понятный только мистикам и символистам, язык, говорящий об иной действительности, отражением которой в нашей душе и природе являются феномены школьной психологии. Символически настроенный мистик, верит и знает, что «все видимое нами, только отзвук, только тени от незримого очами».

Если натуралистическая психология Немезия строит и уточняет схемы разных сил душевных, подчиненных разуму и не подвластных ему; если схоластический подход к человеку будет требовать ответа двухчастен ли человек или состоит из трех частей; то мистико-символическое восприятие человеческой души и природы не на это обращает свое внимание. Говоря о структуре человека, оно в нем ищет именно этих символических отображений иного мира; в духовном мире человека усматривает отображение внутритроичной жизни Божества; во взаимоотношении духовной и телесной природ человека находит христологическое параллели и т. д. Можно спросить: так что же? какое же прагматическое применение сему? Ответ: это применимо в области тех же мистических созерцаний и это служит средством внутреннего приближения к Богу, это является одним из методов богопознания. Оно помогает внутреннему духовному опыту, символически настроенного мыслителя, оно для него и будет экспериментальной психологией в самом прямом смысле этого слова, а не в том, который ему придается в современной научной методологии.

Добавить надо еще одно. Наиболее возвышенные и тонкие писатели и мыслители, будь то теологи диалектического склада или мистики символического направления, уже давно (св. Григорий Богослов и Григорий Нисский и мн. др.) обращали внимание на сложность человеческого естества, на сопряженность его из двух разнородных природ, духовной и телесной, и на рождающиеся отсюда конфликты и противоречия. Это наложило на святоотеческое восприятие человека печать апофатичности. Человек был и остается криптограммой, которую не дано человеческому уму расшифровать.

Из всего сказанного о человеке в истории религиозной мысли в Византии, из опытов богословского, философского и мистического и сложилось учение св. Григория Паламы о человеке. Три главных темы о человеке привлекли к себе внимание главы афонских исихастов. В постановке этих тем он ничего нового не выдумал; он их унаследовал от векового опыта отцов. Это: 1. вопрос о составе человека, т. е. о взаимоотношении его души и тела или двух природ, — физической и разумной. Он в мистической концепции Паламы разрабатывается в категориях символического реализма. 2. Особенно характерная для патристики проблема образа и подобия Божия в человеке включена в мышлении Паламы в излюбленные им категории сущности и энергии, которые он различает не только в жизни божественной, но и во всем миротворении и в самом человеке. Она поставлена в связь с темой о взаимоотношении двух миров: человеческого и ангельского, и что особенно для нас важно, затрагивает острую для религиозной мысли тему о творчестве, об уподоблении Творцу именно в этом плане. 3. Наконец, третья тема касается конечной судьбы человека или его назначения. Это тема т е о з и с а, т. е. обожения нашей природы во Христе и обоженного состояния каждого из нас. Если в предыдущих темах Палама вставлял человека в категории «сущности» и «энергии», то здесь он рассматривает человека в его Ипостаси. Это путь личного восхода каждого из нас к Богу. Путь от обращения грешника, от благодатного возрождения в купели крещения, через тесные врата подвига в чаемое царство Небесное. Тут, конечно, неизбежно коснутся, хотя бы и в самом поверхностном изложении вопросов аскетики.

Эти три темы и составят содержание последних трех глав настоящей работы (VI-VIII). Им предпосылается общий и опять таки краткий обзор общего богословского учения святителя фесалоникийского Григория Паламы (гл. V).

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ**  
**СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ**



«Здесь предел того, что Херувимы закрывают крылами». (Св. Афанасий Великий. «К Серапиону» I, 17)

Переходя от первой, исторической части настоящей работы, к систематическому изложению нашей темы, т. е. к учению св. Григория Паламы о человеке, мы сознаем всю необходимость, хотя бы краткого, очерка его богословских воззрений в целом. Пусть это будет весьма поверхностным обзором его главных богословских взглядов, но он нужен для уяснения антропологии Паламы в контексте всей его мистико-богословской доктрины. Мы ограничиваем содержание этой главы простым изложением богословия св. Григория, не вдаваясь в его критическую оценку. Эта глава может и должна послужить только, как введение в антропологию изучаемого писателя, а сама по себе она стоит за пределами нашей темы.

В скудной литературе о паламизме этот пробел, в известной степени, восполнен в наше время двумя серьезными работами о богословском учении паламизма: 1. статьями: М. Jugie «Grégoire Pala-mas» и «Controverse palamite» в «Diction. de Théologie Cathol.», t. XI, Paris 1932, col. 1735—1818 и работой о. Василия (Кривошеина) «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» в «Seminarium Kondakovianum», VIII, Praha, 1936,

Статьи первого из упомянутых авторов написаны со всею научною обстоятельностью, которою отличается «Словарь Католической Теологии», но и со всей латинскою конфессиональною предвзятостью, которая характеризует этого большого специалиста по византийскому богословию и восточным церковным вопросам, о. М. Жюжи. Работа о. Кривошеина не охватывает всей богословской концепции паламизма, обращая больше внимание не аскетическую сторону его учения. Это, тем не менее, почти единственное на русском языке изложение учения св. Григория, написанное по первоисточникам, со знанием литературы, богословски обоснованное и вполне в духе православной церковности. Более ранние работы об исихазме или упоминания о Паламе в других книгах читатель найдет в библиографическом указателе.

### 1. Апофатическое богословие

В нашем беглом очерке богословских воззрений изучаемого писателя церкви необходимо начать с напоминания о характерном для восточных отцов церкви, вообще, и мистиков, в частности, апофатическом методе в богословствовании. Как бы основным и руководящим началом для православной мистической и богословской интуиции могут послужить слова богослужебной песни: «Не описуйте Божества, не лжите сльпии: прост бо, невидимо и незрительно есть»<sup>1317</sup>.

В церковном сознании к апофатическому богословию было два подхода, в зависимости от которых оно получает ту или иную внутреннюю окраску. Первый подход так сказ. рационалистический или дедуктивный. Правильнее было бы его назвать диалектическим, но, чтобы не вносить двусмысленности, — т. к. несколько ниже этот термин, как уже принятый в литературе, приводится в иной характеристике апофатического богословия, — мы говорим в данном случае: дедуктивный, дискурсивный. Он является простым выводом из понятия о трансцендентности Бога. В самом деле, Бог, как всемирное начало, не м. б. заключен ни во что

мирское и тварное, следовательно, ни в ум человеческий. Он настолько возвышен и, как Абсолют, недостижим для ограниченного ума человеческого. Никакая мысль не может Его охватить; ни одно логическое определение к Нему не приложимо, ибо понятие есть уже вид ограничения<sup>1318</sup>. Поэтому в проблематике имени надо совершенно отказаться от попытки найти какое бы то ни было наименование самой сущности Божией. Понятия к Ней неприменимы, и ни одно имя не выражает ее ни в какой мере.

Философски это было ясно уже Платону. Тимей считает трудным делом постичь Творца и Отца всех вещей и невозможным Его изречь<sup>1319</sup>. В «Кратиле» же людской ум осужден на совершенную неспособность в этом отношении. Имена, изобретаемые людьми для богов, несколько к ним не относятся<sup>1320</sup>. Это же усвоила и неоплатоническая мысль. «О Боге мы не имеем ни знания, ни разумения», почему мы говорим то, что Он не есть, а того, что Он есть мы не говорим<sup>1321</sup>. «Единое есть чудо, которое есть несуществующее, чтобы не получить определения от другого, ибо поистине для Него не существует соответственного имени»<sup>1322</sup>. Мысль Плотина повторяет блаж. Августин: «Deus ineffabilis est; fatilius dicimus quid non est, quam quid est»<sup>1323</sup>. Бог — «безкачествен» для Филона<sup>1324</sup>. Да и вообще это станет обоснованием всего святоотеческого богословия и будет неоднократно повторяться с незначительными изменениями на протяжении веков христианской мысли. Апофатический подход к проблеме имени, вообще, и имени Божия в частности, должен в своей крайней заостренности привести к номинализму. Понятно поэтому, с какой резкой и решительной отповедью должна была эта мысль встретить евномианскую самоуверенность в познании сущности Божией и определения Ее словами. Знаменитая фраза Евномия: «я так хорошо знаю Бога, как не знаю самого себя»<sup>1325</sup>, полярно противоположна святоотеческому отрицательному богословию. Евномианство есть в этом смысле крайнее утверждение катафатического метода. Отсюда ясен подход святых отцов к вопросу.

Для св. Василия Великого «запретительные наименования, отрицающие в Боге то или иное свойство, заимствованное из тварного мира, естественно, не могут определить положительного содержания понятия «Бог». Сущность не есть что либо из не принадлежащего Богу, но само бытие Бога»<sup>1326</sup>. Св. Григорий Богослов знает, что «Бог существует, но не то, что Он такое»<sup>1327</sup>. И хотя для него Бог «превыше всякой сущности»,<sup>1328</sup> тем не менее, он утверждает то же, что и св. Василий, а именно, что имя Бог, θεός производит ли его от θέειν (бежать) или αἰθεῖν (жечь), есть имя относительное; тогда как надо найти имя, «которым бы выражалось естество Божие или самобытность и бытие, ни с чем другим не связанное, И вот имя «Сый», действительно, принадлежит Богу, и всецело Ему Одному<sup>1329</sup>. Но само «Божество беспредельно и неудобопостижимо»<sup>1330</sup>.

Также и для св. Григория Нисского библейское «Аз есмь Сый» есть единственный признак истинного Божества»<sup>1331</sup>. Любопытно, что богословская мысль каппадокийцев, признавая трансцендентность Бога миру, находит все же единственным подходящим для Него наименованием это «Сущий», «действительно Сущий», т. е. отождествляет Бога с подлинным бытием, которое противопоставляется не-бытию. Однако, настроенный более мистически, св. Григорий Нисский оговаривается, что это божественное «Сый» не м. б. сравниваемо ни с каким земным бытием. Истинное бытие, которым можно определить естество Божие, не имеет ничего общего с бытием земнородных, с существованием тварным. «Из всего обнимаемого чувством и созерцаемого умом, нет ничего сущего в настоящем смысле, кроме превысшей всего Сущности, Которая всему есть причина, и от Которой все зависит»<sup>1332</sup>. Следовательно, надо искать какую то Сущность вне окружающих сущностей. И тут св. Григорий делает шаг в сторону мистического подхода.

Не надо думать, что мы имеем дело с двумя различными, друг друга исключающими течениями. Они оба приходят к тому же в своем богословствовании, т. е. к «Божественному Ничто». Различны только пути, дополняющие один другой. В первом случае не делается никаких выводов из непостижимости Божества. Во втором с апофатическим богословием связан огромный мистический опыт. К апофатике подходят не логическим путем, а по собственному опыту мистических озарений.

Этот второй путь наиболее ярко представлен Ареопагитиками. Для них Божество и безыменно и многоименно<sup>1333</sup>. Ни одно из наименований Божиих, находимых в Св. Писании; както: «Аз есмь Сый», Жизнь, Свет, Бог, Истина, Вечный, Ветхий деньми, Царь царствующих и т. д. не выражает сути; Бог вне всего этого. Имя Его чудно (Судей XIII, 18), ибо Он превышает всякого имени. Ничто из мира чувственного не может помочь в отыскании, хотя бы приблизительного определения Бога. Бог — «причина всех вещей и превышает всего. Он ни сущность, ни жизнь, ни разум, ни ум, ни тело, ни образ, ни вид, ни качество, ни количество. Он не есть что либо из чувственных вещей и не имеет чего либо такого в Себе»<sup>1334</sup>. «Бог не есть это, но не есть и то; не есть в одном месте, но не есть и где то в другом. Все в Нем в одно и то же время утверждается и опять таки Он есть Ничто из всего»<sup>1335</sup>. Бог не есть бытие, не потому, что Он ниже бытия, а потому, что Он вне бытия, не включается в причинный ряд, присущий бытию. Он есть «подлинное Ничто», как изъятый из всего существующего»<sup>1336</sup>. Он ни число, ни порядок, ни величество, ни малость, ни равенство, ни неравенство, ни подобие, ни неподобие, ни движение, ни покой, ни век, ни время и пр.»<sup>1337</sup>. Бог превышает всякую сущность и посему изъят из всякого ведения»<sup>1338</sup>. Он вне всего, недостижим и непостижим. Понятно, поэтому, что автор книги «Божественных Имен» призывает «почитать целомудренным молчанием неизреченное»<sup>1339</sup>.

Но этот призыв к молчанию не есть отказ от богословствования. Это только иной путь в богопознании, путь мистического проникновения в себя через онтологический катарсис своей души, путь эроса человеческого, экстатически выходящего навстречу Эросу Божественному, путь всех мистиков всех веков: путь Моисея, путь Платиновского «спудэя», путь «гностика» Климента Александрийского. Любимый образ Ареопагитиков и св. Григория Нисского, а за ними и св. Максима Исповедника, и позднейших исихастов, — это образ Моисея, вступающего в мрак для познания «через неведение», для озарения несказанным светом, сияющим из этого мрака. Церковный опыт знает, что «Божественным покровен медленноречивый мраком извитийства богописанный закон, тину бо отряс очесе умного, видит Суцаго, и научается духу разума»<sup>1340</sup>. Поэтому мистический «мрак неведения» не есть обскурантизм невежества и апофатика псевдо-Дионисия не есть запрет диалектического богословствования. Апофатика у него не исключает положительного богословия. «Не следует полагать, — говорит он, — что отрицание противоречит утверждениям, но, что Сама Первопричина изначально и значительно выше всякого отрицания или утверждения»<sup>1341</sup>. Ибо «Бог познается во всем и вне всего; познается и в ведении и в неведении; о Нем существует понятие, слово, познание, касание, чувство, мнение, представление, имя и все прочее и вместе с тем Он не познается, Он неизречен и неименуем»<sup>1342</sup>. Это же повторит впоследствии и Палама. Так. обр., мистический опыт Ареопагитиков гармонично сочетает напряжение любомудрствовать с благодатным озарением Откровения из Первоисточника Света. «Выступления» Божия (прѣбодѣ) ожидают встречных дерзаний человеческого духа.

За псевдо-Дионисием ту же позицию занимает в истории христианской мысли и его комментатор и последователь, св. Максим Исповедник. Его апофатическое богословие является результатом тех же мистических озарений. Богопознание отнюдь не понятийное, а путем

мистической интуиции совершается, как и для автора «Небесной Иерархии», соответственно внутреннему созреванию и по ступеням духовного роста. Для этого нужно прежде всего очищение сердца, а затем и благоговейное дерзновение<sup>1343</sup>. Тогда с низшей ступени верующего, а затем и ученика, христианин может подняться и до ступени апостола. Это путь деятельного преодоления тленных страстей, путь постепенного восхождения, а затем и вступления в божественный мрак, в «безвидное и бесвещное место ведения», подобно Моисею<sup>1344</sup>. При таком приближении к Источнику Света Бог представляется, да и есть на самом деле Сверхсущественный и Непостижимый Ум. Поэтому для Максима «Бог познается не по существу Его, но по великолепию Его творений и Его о них промыслу. В них, как в зеркале, мы видим беспредельную Его благодать, премудрость и силу»<sup>1345</sup>. «Бог недомыслим», но из домыслимого, познаваемого веруется, что Он есть»<sup>1346</sup>. «Бог не есть сущность в том смысле, как мы обычно говорим о сущности»; Он и не сила и не энергия<sup>1347</sup>. В своем апофатическом методе св. Максим идет настолько далеко, что говорит: «Оба положения, что Бог есть и что Он не есть могут быть допускаемы в созерцаниях о Боге, и вместе ни одно не может быть принимаемым в строгом смысле. Могут быть допускаемы оба, и не без основания: одно, как утвердительно полагающее, что Бог есть, как причина сущего; другое, как положение, отрицающее в Боге, по соображению превосходства Его, как причины сущего, все, что принадлежит сущему. И опять-таки ни одно из этих положений не может быть принимаемо в строгом смысле: ибо ни одно из них не утверждает положительно, в самой сущности и по природе, так ли в действительности и есть то или другое, чего мы допытываемся. С Богом ничто, — существующее ли то или не существующее, не соединено силою естественной необходимости. От Него поистине далеко все, что есть и что говорим мы, равно как и то, что не существует и чего не говорят. Он имеет бытие простое, превосходящее всякое утверждение и отрицание»<sup>1348</sup>. Поэтому «Божество и божественное в некотором отношении познаваемо, а в некотором непознаваемо. Познаваемо созерцаниями о том, что окрест Его; Непознаваемо в том, что Оно есть Само в Себе»<sup>1349</sup>. Тот же апофатический подход находим и у св. Иоанна Дамаскина<sup>1350</sup> и у других писателей церкви. Излишне, вероятно, говорить, что стремление богословствовать и искать каких-то формул для божественного свойственно не только мистическому пути Ареопагитиков и св. Максима. То же стремление и то же сочетание апофатики с катафатикой находим и у ранее упомянутых отцов Церкви. Особенно это хорошо выражено св. Василием: «Нет ни одного имени, которое, обняв все естество Божие, было бы достаточно для Его выражения. Но многие и разнообразные имена, взятые в их собственном значении, составляют понятие, хотя бы и темное и весьма бедное сравнительно с целым, но для нас достаточное. Одни имена, сказуемые о Богѣ, показывают, что в Боге есть, а другие, наоборот, то, чего в Нем нет. Таким образом, этими двумя способами, т. е. отрицанием того, чего нет, и признанием того, что есть, образуется в нас как бы некий отпечаток Бога»<sup>1351</sup>.

Эти два рассмотренных нами пути апофатического богословия, при кажущемся различии, представляют собою в сущности только два облика святоотеческой мысли о Боге, внутренне гораздо более сродных, чем различных. Их объединяет одно и то же восприятие Бога, как совершенно Сверхсущего, вне этого бытия находящегося и ему абсолютно запредельного. Но может быть и другое, как показал о. С. Н. Булгаков, апофатическое богословие. Оно противопоставляет следующие два отрицательных подхода: «1: невыразимость и неопределимость того, что погашается отрицанием, и совпадает в этом смысле с греческим »α **privativum**», ἀλειρον, ὁριζον, ἄμορφον; и 2. неопределенность, как состояние потенциальности, невыясненности, а не как принципиальную неопределимость, соответствуя греческому μή которое в данном случае должно быть передано как «еще не» или «пока не». В



первом случае от безусловного не отрицательного богословия нет никакого логического перехода к какому бы то ни было да положительного учения о Боге и мире; здесь противоположность не диалектическая, но антиномическая; над бездной здесь нет никакого моста и перед непостижимостью можно лишь преклониться в подвиге веры. Во втором случае «мэо-нальное ничто-нечто не таит никакой антиномии; она отрицается в рационально-мистическом гнозисе и антиномия подменяется здесь диалектическим противоречием. Ничто есть в данном случае некая божественная первоматерия, в которой и из которой закономерно-диалектически возникает все, и божество, и мир, и человек<sup>1352</sup>. Важно, что при первом подходе рождается антиномическое богословие. Во втором случае, «ничто образует собою начальный момент диалектики бытия»; другими словами: «ничто есть». Здесь нет безусловного антиномического трансценза от абсолютного к относительному, от Творца к твари, это только диалектические самоположения одного и того же начала, совершающегося внутри его, transcensus его модальностей». Поэтому о. С. Булгаков объединяет в одно направление, антиномическое всех церковных мистиков и св. отцов: Климента, Оригена, Каппадокийцев, Ареопагитиков, Максима, Дамаскина, Паламу и даже Николая Кузанского, тогда как представителями диалектической апофатики он считает Эриугену, Экхарта, Бемэ. Если мы в своем разборе и делали различие между апофатикой каппадокийцев и вообще богословов с одной стороны и Ареопагитиками и прочими мистиками с другой, то это нисколько не противоречит приведенному мнению русского ученого богослова. Допускаемое нами различие касается больше метода богословствования или точнее, пути богословского познания, — рационально-дискурсивного или же по преимуществу сокровенно-мистического. Но и для Оригена, каппадокийцев и Дамаскина с одной стороны, как и для мистиков с другой, Бог абсолютно вне этого мира; диалектической зависимости между Ним и миром нет и быть не может. Поэтому и богословие всех св. отцов было и остается антиномическим. Этому учит и весь наш литургический опыт, о чем сказано будет ниже,

И св. Григорий Палама в своих творениях развивает церковное мистически-обоснованное апофатическое богословие. В своих методах и выражениях он во многом повторяет опыт Ареопагитиков. И для него сущность Божия прежде всего совершенно неименуема и совсем непостижима для ума<sup>1353</sup>. И это потому, что «Бог превышает все существующее, и Он выше всякого естества»<sup>1354</sup>. Естество Его «пресущественно»<sup>1355</sup>, «пребожественно»<sup>1356</sup>. И сущность Его «пресущественна»<sup>1357</sup>. Палама говорит: «божественная сверхсущность»<sup>1358</sup>. В свидетели себе он призывает все того же Дионисия; Глава 87-я прямо ссылается на «**De divin, nomin.**», V,<sup>1359</sup>.

Насколько такой подход к апофатике для Паламы бесспорен, и насколько он несогласен называть Бога библейским «Сый», хотя, как это указывалось выше, это и допускается некоторыми отцами как единственно приемлемое имя, видно из следующего отрывка:

«Всякое естество крайне удалено и совершенно чуждо божественного естества. Ибо, если Бог есть естество, то все другое не есть естество; и наоборот если все другое есть естество, то Бог не естество. И Бог не есть сущее, если все другое сущее. А если Он сущий, то все другое не есть сущее. Это относится к мудрости и благодати, и вообще ко всему, что окрест Бога или что говорится о Боге, если богословствовать правильно и согласно со св. отцами. Бог же есть и называется естеством всех существ, потому что все от него приобщаются и этим приобщением держатся; приобщением, разумеется, не естества Божия, — прочь от такой мысли! — но приобщением Его энергии. Таким образом Бог есть сущность существ, и в образах Он есть образ, потому что Он первообраз; и мудрость мудрствуемых и вообще Он есть все во всех. Но Он не есть естество, потому что Он превышает всякого естества. И Он не есть Сущий, потому что



Он превыше всего Сущего. И Бог не есть образ и не имеет образа, так как Он превыше образа»<sup>[1360](#)</sup>.

В другом месте (Глава 106) Палама объясняет ту же мысль несколько иначе: «Сверхсущественное, сверхживое, сверхестественное, сверхблагое Естество, поскольку Оно сверхблагое, сверхбожественное и т. под., Оно неименуемо и непознаваемо, да и вообще никак не созерцаемо, потому что, выделяясь из всего, Оно превышает ведение; а утвержденное непостижимою силою превыше небесных умов, Оно ни для кого, никогда и никак непонятно и неизреченно. Имени Ему нет в настоящем веке, и в будущем Оно неименуемо; не существуют для Него слова, составленного в душе или произнесенного языком; нет для Него никакого чувственного или умопостигаемого восприятия или причастия, да и вообще какого-либо воображения. Потому-то богословы предлагают в изречениях определять Его безусловную непостижимость, ибо Оно совершенно изъято из всего, что есть или как-либо называется. Поэтому при наименовании не дозволено давать в собственном смысле имени сущности Божией или естеству, так как тут даются определения Истине, превышающей всякую истину»<sup>[1361](#)</sup>.

Непостижимость сущности Божией безусловна, и не только для людского ума, но и для мира ангельского, по своей духовности более близкого Богу: «Нет никого, кто бы сущность Божию и естество Божие видел или изъяснил. И не только никто из людей, но и никто из ангелов. И даже шестокрылатые Серафимы крыльями закрывают лица свои от избытка ниспосылаемого оттуда сияния»<sup>[1362](#)</sup>.

Апофатическое богословие тесно связано у Паламы с подробно им разрабатываемым учением о сущности и энергиях в Боге. Все отрицательное богословие относится именно к сущности, тогда как проявления Бога в мире, Его «выступления», энергии, ветхозаветные теофании, доступны нашему именованию. Он пишет: «Богоносные отцы говорят, что в Боге есть нечто непознаваемое, т. е. сущность Его; нечто же познаваемое, т. е. все, что окрест Его сущности, а именно: благость, мудрость, сила, божественность или величие; это то, что Павел назвал невидимым, но, что видимо через рассмотрение творений»<sup>[1363](#)</sup>. «Сущность Божия безусловно неименуема, так как Она совсем непостижима для ума; именуется же она по всем Своим энергиям, и там ни одно из имен не отличается по своему значению от другого. Ибо каждое из них и все они ничто не выражают, кроме того сокровенного, что никоим образом непознаваемо»<sup>[1364](#)</sup>. «Сущность Божия безусловно неименуема, потому что она превышает имя; точно также она и непричастна, ибо она превосходит причастие»<sup>[1365](#)</sup>. Но это не есть абсолютная непостижимость Божества. Оно «непостижимо и в то же время умопостигаемо»<sup>[1366](#)</sup>.

В данном случае излюбленный у мистиков образ боговидца Моисея выступает как яркий пример сказанного. Палама сопоставляет две теофании, — боговидцу Моисею и богоборцу Иакову:

«Неужели же два Бога: Один, имеющий лицо, доступное видению святых, и Другой, лицо Которого превыше всякого видения? Прочь от такого нечестия! Видимое лицо Божие ( [Быт. XXXII:30](#)) есть не что иное, как энергия и милость Божия, являемые достойным, тогда как невидимым лицом ( [Исх. XXXIII:20](#)) Его называется естество Божие, которое превыше всякого выражения и видения. Ибо, согласно Писанию, никто не стоит пред лицом Господним ( [Иерем. XXIII:18](#)) и видел или изъяснил Природу Божию»<sup>[1367](#)</sup>.

Как и св. Василий (см. выше) заметил, что не может быть сущностью Божией что-либо из не принадлежащего Богу, так и св. Григорий Палама объясняет это несколько подробнее: «Как могли бы быть в самом деле сущностью: нетленность, невидимость и вообще все отрицательные или ограничительные определения, все вместе или каждое в отдельности? Не является сущностью то, что не есть то или это. Кроме того, сущности Божией не выражают, согласно с

языком богословов, положительно сочетаемые с Богом свойства, хотя, когда это нужно, мы пользуемся всеми этими именами; сверхсущность же Божия остается совершенно неизмененной»<sup>1368</sup>.

Таким образом Бога можно узнать только по тому, что окрест Его, по Его действиям. «Не из сущности энергия, а из энергии познается бытие сущности, но не познается, что она такое. Также и бытие Божие, по учению богословов, познается не из сущности, но из Его промыслений. Этим и отличается энергия от сущности, что через энергии совершается познание, тогда как познаваемое благодаря ей есть сущность»<sup>1369</sup>.

Наиболее ярким примером такого «выступления» Божия является Его творческая энергия, так как Он есть Единый Творец в настоящем смысле этого слова. «Положения, состояния, места, времена и под. не в собственном смысле употребляются в разговоре о Боге, но в переносном» (метафорически). А «творение» и «действие» только в отношении к Богу может быть сказано в самом истинном смысле этих слов»<sup>1370</sup>. Человеку, если и дано творить, то не из совершенного небытия, почему это и не может быть сравниваемо с творческим актом Бога<sup>1371</sup>. Из сказанного ясно, что возможность богопознания не отнята от человека, но богопознание это отнюдь не рассудочное. Оно может быть только опытным, т. е. в линии мистических откровений. Самый простой способ, — это непосредственное рассматривание тварного мира, в котором становится видимым то невидимое Божие, Его сила и Божество, о котором говорит ап. Павел (Римл. I:20). Более трудным является углубление в себя, очищение своей души, онтологический катарсис, т. е. упрощение души и трезвение или что то же, восхождение с апостолами на Фавор для автентичного переживания Преображения<sup>1372</sup>. Фаворский свет для исихаста есть несозданная энергия Божия, отличная от Его сущности, энергия, благодаря которой богопознание и богопричастие становится возможным опытно, экзистенциально.

Апофатика не есть запрет богословствовать и она не исключает катафатического метода: «Богословие отрицательное, апофатическое не противоречит и не отрицает богословия катафатического, но показывает, что положительные выражения о Боге, будучи истинными и благочестивыми, для Бога однако не то, что они для нас. Подобно тому, как Бог имеет ведение о существующем, имеем и мы некоторое ведение; но мы познаем все, как существа и явления, тогда как Бог узнает не как существа и явления, ибо Он еще и до бытия существ знал это несколько не хуже. Поэтому тот, кто скажет, что Бог не знает сущего, как сущее, тот не противоречит утверждающему, что Бог знает сущее, и знает его именно как сущее. Может оказаться, что и положительное богословие приобретает значение от богословия отрицательного, как говорится, что всякое знание имеет дело с каким-нибудь предметом (подлежащим), т. е. с тем, что познается, а знание о Боге не говорит ни о каком предмете. Это то же, что сказать, что Бог не знает сущего, как сущее и не имеет ведения вещей, какое имеем мы. Таким же образом можно сказать гиперболически, что Бог и не существует. Но когда выражаются так, чтобы показать, что неправильно говорить о Боге, что Он есть, ясно, что, пользуясь апофатическим богословием не гиперболически, а по его несовершенству, приходят к заключению, что Бог вообще никогда и не существует. Это уже является чрезмерным нечестием»<sup>1373</sup>.

Из сказанного ясно, что рождающиеся в апофатическом методе антиномии не суть абсурд. «Утверждать то одно, то другое, раз оба утверждения верны, свойственно всякому благочестивому богослову, а противоречить самому себе свойственно совершенно лишенному разума»<sup>1374</sup>.

Эти конфликты разума и антиномии находят свое наилучшее разрешение в живом литургическом опыте Церкви. В богословствованиях о догматах веры открываются необозримые

дали и разверзаются бездны головокружительные.

Мы намеренно говорим: «головокружительные». Это совершенно точно выражает церковная песнь словами: «недоумеает всяк изыск благохвалити по достоянію, изумевает же ум и премірный...»<sup>1375</sup>. «Изумевает», страдает головокружением. Полное «изумевание» охватывает всегда нашу мысль, когда она соприкасается с несоединимыми понятиями: совмещения Вечного во времени, соединения Абсолютного Божества с человеческой ограниченностью и т. д. Церковь в своем мистическом восприятии Халкидонского догмата, в стихирах и канонах повечерий предпразднества Рождества Христова умирят нашу взволнованную мысль дерзновенными прозрениями своего литургического богословия о сочетании недр Св. Троицы с убогим Вертепом, Неба с Вифлеемом, Невместимого Слова с Девическою утробой и т. д.

Как может например разум принять и осмыслить всю глубину тайны Евхаристии. Как когда-то на берегах Тивериады это слово о Небесном Хлебе показалось некоторым «жестоким» (σκληρός суровый, странный) и «мнози от ученик Его идоша вспять» от того часа (Иоанна VI, 60—66), так и теперь, да впрочем и всегда эта тайна не вмещается в сознание, ум «изумевает» и, взволнованный, ищет ответа на «жестокое» слово.

И никакие умствования о моменте литургийного совершения, никакие формулы богословов об Евхаристии, и схоластические подразделения в Св. Дарах на «субстанции» и «акциденции» не успокоят нашего сознания. Слово остается «жестоким»... Только в непосредственном переживании Евхаристической Жертвы, в служении Ее и приобщении целостно постигается эта тайна, приемлется и ум успокаивается. Точно так же, когда на утрени Вел. Четверга мы читаем эти изумительные по глубине и красоте слова о «Всевиновной безмерной Премудрости», уготовляющей «душепитательную трапезу» и «созывающую высоким проповеданием», то тогда и сами мы в своем непосредственном церковном восприятии, всецело сливаясь со словами этого канона, идем «высокими умы» насладиться «странствия Владычня и бессмертныя трапезы», уготованной на «горнем месте». И мы сами со апостолами уготовляем на этом же горнем месте «пасху, еюже ум утверждается». В интуиции, в той целостности церковной жизни, наш ум, благодаря непосредственному литургическому опыту Церкви находит примирение и сочетание богословия отрицательного и утвердительного.

Точно то же переживаем мы и в Вел. Субботу, когда воспеваем «Христу умершу» и уснувшему «жизноподательным сном» в «малѣ гробѣ»; когда снова и снова ум изумевает и восстает, когда несоединимое и недомыслимое видится нашим духовным взором в предлежащей Плащанице.

Если головокружительна тайна боговочеловечения, если мы недоумеваем, как «Слово плоть бысть», то Крест Сына Человеческого есть поистине безумие для эллинов, как древних, так и современных. Страшный Суд сынов людских над Сыном Божиим, смерть и погребение Богочеловека, и в то же время неоставленность Им мира, — это свыше сил нашего разума. И когда мы молитвенно переживаем, что «во гробѣ плотски, во адѣ же с душею яко Бог, в рай же с разбойником и на престол был еси, Христе, со Отцем и Духомъ», — когда мы у Плащаницы созерцаем субботний покой Творца субботы, уснувшего сном сия великий субботы, то сил больше нет... «Волною морскою» поднимается и в нас наше литургическое восприятие этого субботнего покоя, и мы «исходное пение и надгробную песнь» воспеваем. И пусть мы этого не разумеем рационалистически, пусть кружится голова, но все же мы не только веруем, не только доверяем предположительно, что это может быть, но и знаем, опытно знаем, богослужебною интуициею приемлем целостно, что «воскреснут мертвии и восстанут сущии во гробех, и вси земнороднии возрадуются». Для литургического переживания, не знающего границ времени, живущего и прошлым, и настоящим, и будущим, как одинаковыми реальностями, это так. Мертвии восстанут. Богочеловек уснул субботним покоем и восстал. Тварь еще рыдает, солнце

скрыло лучи, звезды отложили свет, но для нас «сия суббота есть преблагословенная, в нейже Христос, уснув, воскрес тридневен».

И во всем этом церковном созвучии несказанного богатства напевов, слов и красок, в этом «ужаснися бояся небо», в этом «не рыдай Мене, Мати», в этом чтении изумительных прозрений Иезекииля (гл. 37) о сухих костях, «совокупляющихся каяждо ко составу своему», в этом всем — действительное дыхание «оживляющего мертвые Духа, приходящего от четырех ветр». Во всем этом, что необъяснимо внецерковному сознанию, как необъяснимо сияние света слепорожденному и сладость созвучий глухому, — в этом всем примирение всех антиномий, соединение бездн неба и ада, смерти и воскресения, гармоническое сочетание апофатики и утверждений. Антиномическое богословие не есть нагромождение абсурдов и нелепиц, но целостное охватывание всех бездн и недостижимых глубин, открывающихся дерзновенному зрению богослова. Экстатический Эрос богословствующей мысли выходит из себя и, встретив в церковном бытии идущий ему навстречу Эрос Божественный, погружается в Него, упокояется в Нем и, умирает для мирского рационализма и логики, воскресает в этих сочетаниях противоположностей. Его свет сияет в этом мраке и его ведение рождается из неведения, как и жизнь возникает в умирающем зерне.

Вернемся однако к богословию Паламы. Ища примирения непознаваемости и непричастности Бога с возможным отчасти приобщением Ему, он прибегает к терминам классической философии: сущность, действие и акциденция. Эти различия в Боге и дали повод, как известно, жгучим спорам, разделившим все византийское общество XIV в. на два непримиримых лагеря.

К аристотелевым понятиям «сущности» и «действия» (энергии) писатели церкви обращались неоднократно и до Паламы. Как пример можно привести: Афинагора<sup>[1376](#)</sup>, св. Василия Великого<sup>[1377](#)</sup>, св. Григория Богослова<sup>[1378](#)</sup>, св. Григория Нисского<sup>[1379](#)</sup>, Ареопагитиков<sup>[1380](#)</sup>, св. Иоанна Дамаскина<sup>[1381](#)</sup>, св. Симеона Нового Богослова<sup>[1382](#)</sup> и многих других.

В дальнейшем изложении (см. гл. VII) мы приводим те ссылки из Паламы, в которых эти выражения перипатетической философии применяются ими к антропологии и ангелологии. В данном месте они нас интересуют в отношении к богословию и в частности к тринитарному учению.

Исихастские споры, на первый взгляд узко мистического содержания, направленные к вопросам чисто личной аскетики и спасения, затронули попутно и глубокие догматические проблемы. Участники их словно вернулись к IV и V векам с их терминологическими тонкостями о сущности и Ипостасях. Воскресло то, что, казалось бы, уже перестало волновать богословскую мысль. И лишний раз в истории церкви подтвердилось то, что во-первых догматика не есть учение об абстрактных теориях, а имеет свое глубокое жизненное применение в нравственной области каждого человека; и во-вторых, что догматическое сознание в Церкви расширяется, живет и обогащается, пребывая в неразрывной связи с святоотеческим преданием.

К сказанному небезинтересно добавить в виде параллели один из эпизодов западной истории богословской мысли. Как раз в то же время, когда в Византии Палама развивал свое учение о непричастности и совершенной неприступности для познания сущности Божией, на Западе богословская мысль устами своего верховного Первосвященника исповедывала диаметрально противоположное мнение. Мы имеем в виду богословское учение папы Иоанна XXII (второго из Авиньонских пап), святительствовавшего в годы 1316—1334. В день Всех святых 1331 г. в церкви Notre-Dame-des-Doms папа проповедывал о том, что души праведников до Страшного Суда никак не будут лицезреть Бога, а после Суда они будут созерцать



божественную сущность. Эта проповедь, сопровождавшаяся еще другими двумя о судьбе усопших праведников и о судьбе демонов, привлекли к себе внимание известнейших богословов, преимущественно из рядов францисканцев, а также и самой Сорбонны. Было созвано особое совещание в Венсенн (19 декабря 1333 г.). Папа Иоанн XXII на своем смертном одре внес некоторые изменения и уточнения в свое мнение (3 декабря 1334 г.) а на другой день скончался. В этом исправленном виде мнение папы заключало тем не менее заявление, что «праведники в царствии Божиим увидят ясно и лицом к лицу сущность Божию. Католическим ученым приходится, дабы не войти в конфликт с учением о папской непогрешимости «ex-cathedra», подчеркивать, что папа Иоанн говорил, как «частный богослов» («théologien privé») и мог свободно защищать то мнение, которое ему представлялось вероятным»<sup>1383</sup>.

Важно подчеркнуть именно эту догматическую мысль, что созерцание сущности Божией возможно для праведников. «Частное мнение» папы Иоанна XXII было его наследником Бенедиктом XII подтверждено особой конституцией «Benedictus Deus» от 29 января 1336 года:

«les âmes justes, n'ayant aucune faute à expier, voient l' essence divine d'une vision intuitive et même faciale»<sup>1384</sup>.

## 2. Различия в Божественной Троицы

Тринитарные споры IV в. уточняли взаимоотношение Сущности Божией с Ипостасями, как образами бытия. Паламитские соборы напомнили богословскому сознанию о различении в Боге и энергии, как образов действования и проявления Св. Троицы. Палама пишет: «В Боге надо различать понятия: сущность, энергии и Божественные Ипостаси Троицы»<sup>1385</sup>. Об отношении божественной Усии к Трем Лицам Св. Троицы св. Григорий рассуждает сравнительно мало. Он ограничивается такими например замечаниями: «Бог есть Сам в Себе; и Три Божественные Ипостаси естественно, целостно, вечно и неисходно, но однако несмешанно и неслиянно взаимно держатся, и Одна Другую проникают так, что и энергия у Них одна»<sup>1386</sup>. О взаимоотношении Ипостасей, неслиянности и Нераздельности Их писали в свое время св. Григорий Богослов<sup>1387</sup>, Ареопагитики<sup>1388</sup> и св. Иоанн Дамаскин<sup>1389</sup>.

«Благодаря всем этим энергиям Бог не в Одной, но в Трех Ипостасях познается»<sup>1390</sup>. Но эти Ипостаси, т. е. самая Троичность Бога, не есть Его сущность<sup>1391</sup>.

Гораздо подробнее развито учение о взаимоотношении энергии и Ипостасей. Ссылаясь на пс. Дионисия, наш автор пишет: «В Боге существуют не только ипостасные различия, но и некие другие; и Дионисий это другое различие в отличие от ипостасного, называет божественным, ибо различие по Ипостасям не есть разделение Божества. По этим божественным проявлениям и энергиям, он говорит, что Бог умножается и увеличивается; он называет те же проявления я выступлениями. Этим не умножается Божество, прочь от такого мнения! — и не различается то, что в Боге. Ведь Бог для нас есть Троица, но это не есть Три Бога»<sup>1392</sup>. «Энергия есть нечто иное чем сущность, от нее отличное, однако неотделимое», отличное и от Ипостасей<sup>1393</sup>.

«Бог, — говорит Палама, — имеет и то, что не есть сущность. Но это не значит что то, что не есть сущность, является принадлежностью (акциденцией). Оно не есть принадлежность, так как совершенно неизменяемо; но и не сущность, потому что не есть самобытное бытие». Поэтому св. Григорий прибегает к определению энергии мало удачным по своей сбивчивости и неясности термином «как бы принадлежность», «в некотором роде принадлежность», «accidens aliquatenus»<sup>1394</sup>, «Бог имеет следовательно и то, что есть сущность, и то, что не сущность, хотя она и не называется принадлежностью т. е. это божественная воля и энергия»<sup>1395</sup>.



Энергии это то в Абсолютном и Непричастном Божестве, что обращено к миру, что ему открывается и делается доступным восприятию. Палама здесь, как и во многом другом, пользуется терминологией Ареопагитиков: различия, выступления, передачи и причастия. «Дионисий, — пишет Палама, — говорит также, что в этих божественных выступлениях и энергиях увеличивается самое божественное начало. Он призывает восхвалять Бога, не как приемлющего нечто отвне, — прочь от этого! — но эти именно выступления Бога»<sup>1396</sup>. Далее ссылка на того же богословского писателя: «абсолютные передачи соединяются в божественные различия. «Передачами Дионисий здесь называет вообще все выступления и энергии Божий, и добавляет, что они абсолютны, чтобы кто не подумал, что они суть произведения»<sup>1397</sup>. Заметить должно, что у Паламы неверно процитировано: ἐσχατοὶ μεταδοσεῖς вместо ἁσχατοὶ μεταδοσεῖς как это в оригинале у Ареопагита<sup>1398</sup>, исправив, правда, эту неточность в том же отрывке. В следующей главе энергии названы, согласно Дионисию, «причастиями и самопричастиями». Они превосходят все сущее, будучи прообразами сущего<sup>1399</sup>.

Из всего этого следует, что энергии или выступления не суть самая сущность Божия, а только то, чем Бог обращен к миру, что видится в тварях, т. е, премудрость, художество и сила Божия. Поэтому тот, кто, созерцая великолепие творений, думал бы, что видит сущность Творца, уподобился бы Евномию, как это доказывает св. Василий Великий<sup>1400</sup>.

### 3. Число энергий.

Различие энергии от сущности Божией приводит к антиномии. К тем же антиномическим построениям приходит Палама, когда рассуждает о количестве энергий. Иногда он говорит о множестве энергий. «Этих энергий Исайя насчитывает семь; у евреев же число «семь» означает множество»<sup>1401</sup>. Приводится весьма вольный перифраз Исайи XI, 1—2, и произвольно добавлено самое слово «семь», которого нет в подлиннике. Несколько ниже он ссылается на авторитет св. Василия<sup>1402</sup>, говорящего о многих энергиях Духа<sup>1403</sup>. Ссылается он и на св. Максима Исповедника<sup>1404</sup>, говорящего о многих и различных промыслениях Божиих, видя в них все те же энергии. В цитации тут Палама не совсем точен, приписывая целиком изречение св. Максиму<sup>1405</sup>, тогда как оно в известной части принадлежит не ему, а как раз комментируемому им месту из пс.-Дионисия<sup>1406</sup>.

Но рядом со всем этим Палама ясно учит об единстве энергии, общей всей Св. Троице. «У Трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но она воистину едина и числом. Этого не могут сказать наши противники, ибо они отрицают существование общей всем Трем Ипостасям несозданной энергии; по их мнению Каждая из Ипостасей имеет Свою энергию и не существует одной общей божественной энергии. Отрицая таким образом одну энергию у Трех Ипостасей, и исключая так одной другую, они этим обращают Триипостасного Бога в лишенного Ипостасей»<sup>1407</sup>. Палама делает историческую параллель: как в древности Савеллий не различал Ипостаси от сущности, так теперь варлаамиты не отличают энергии от сущности<sup>1408</sup>.

Из этого следует сделать тот вывод, что в Боге кроме Его сущности и Ипостасей, надо отличать и общую божественную энергию, одну числом, но многообразную в своих проявлениях (выступлениях, передачах, причастиях), как-то: промысление, силу, благость, предведение, чудотворение, воздаяние, созидание<sup>1409</sup>. «Мы почитаем Единого нераздельного Духа по сущности и Ипостаси, и называем Его многочастным по Его священным выступлениям»<sup>1410</sup>. Эта энергия «нераздельно разделяется»<sup>1411</sup>. Из этого следует, что если

«энергия Христова нераздельна, то тем более нераздельна Его сущность»<sup>1412</sup>.

## 4. Энергии и Ипостаси

Эта единая числом, но многообразная в своих явлениях миру энергия есть общее действие всей Св. Троицы. Оно не принадлежит одной только какой-либо Ипостаси, но всем Им Трем. Как Божественная сущность не есть что-то поровну разделенное между Тремя Лицами, но «Три соестественные между Собою и вечные, неслиянно взаимнопроникающиеся Ипостаси»<sup>1413</sup>, так и действие Бога общее у всех Трех Лиц. «Общая энергия и сила Триипостасного Единства различным образом и соответственно разделяется Ее причастниками»<sup>1414</sup>. Различие между Божественными Ипостасями и человеческими индивидами обнаруживается в этом отношении очень ясно. «У сродных существ есть и своя собственная энергия, но она действует сама по себе у каждой Ипостаси. Совсем не так у тех Трех Божественных и поклоняемых Ипостасей, где поистине у всех одна и та же самая энергия. Ибо в Них одно движение Божественной воли, возбужденное из первичной Причины — Отца, проходящее через Сына и во Св. Духе проявляющееся. Это становится ясным из их произведений, т. е. в них всякая естественная энергия становится понятной. Так например, вовсе не одинаковым образом вьется гнездо ласточки, но отлично одно от другого; и отлично одна от другой списываются переписчиком страницы, хотя и состоят они из одних и тех же составных частей; точно также и в Отце, Сыне и Св. Духе видится свое произведение от каждой Ипостаси; но вся твар есть одно дело Их Трех. И отсюда мы научены думать от отцов, что у Трех поклоняемых Лиц одна и та же божественная энергия, а вовсе не одинаковая и каждому из Них подчиненная»<sup>1415</sup>. «Жизнь и сила, которую Отец имеет в Себе, не есть нечто иное чем у Сына, так что Сын имеет ту же жизнь и силу с Отцом. То же самое и у Сына и Св. Духа»<sup>1416</sup>. «Отец, Сын и Св. Дух суть друг в друге неслиянно и несмешанно, и у Них одно движение и энергия»<sup>1417</sup>. Об «едином проявлении и энергии» говорится и в диалоге «Феофан»<sup>1418</sup>, а в знаменитой беседе 34 на Преображение сказано, что «сродство Ипостасей в полноте и устремлении Их слияния»<sup>1419</sup>. Самое выражение ἐξάλφα «устремление», «прыжок», как и вся эта мысль заимствованы у Дамаскина: «Есть и единство и тождество движения (Лиц), ибо одно устремление и одно движение Трех Ипостасей, чего именно усмотреть в созданной природе невозможно»<sup>1420</sup>. Как и обе беседы на Преображение в значительной мере вдохновлены соответственной беседою Дамаскина, так и приведенная выше мысль о различном действовании тварных Ипостасей и Ипостасей Божественных вполне согласуется, как мы видим, с мерилем Православия св. Иоанном Дамаскиным,

«Мы исповедуем Единого Бога в Трех Ипостасях, имеющего одну сущность, силу и энергию, и все иное, что созерцается около сущности, что и называется в Писании совокупностью и полнотою Божества, одинаково созерцаемое и богословствуемое в Каждой из Трех Св. Ипостасей»<sup>1421</sup>.

Важно однако не то только, что энергии не суть силы Той или Иной Ипостаси, а всей Троицы, но и то еще, что энергия Божия, или то, чем Божество обращено к миру, не есть само по себе какая-либо Ипостась. «Энергии Духа не суть Ипостаси» (scil не воипостазированно существуют)<sup>1422</sup>. Важно это потому, что этим в Боге отрицается какое бы то ни было иное ипостасное бытие кроме Самой Св. Троицы. Кроме того, как увидим ниже, св. Григорий благодаря такому пониманию энергии избегает в своих космогонических построениях соблазна иерархического персонализма. Если бы энергия как мир идей (о том ниже) имела бы свое ипостасное бытие, то наряду со Св. Троицею возникает, или точнее, от века существует какая-то еще Ипостась. «Ни одна из энергий не ипостасна, т. е. не самоипостасна»<sup>1423</sup>.

## 5. Энергия и сущность

Особенно много и подробно развивается учение о взаимоотношении энергии и сущности Божией. Для богословия афонских отшельников XIV в. усия и энергия суть понятия соотносительные и в литературных памятниках того времени особое внимание было обращено на вопрос о причастности энергии и ее несозданности. Усия Св. Троицы есть понятие Бога, Сущего в Себе, Бога трансцендентного миру, но Который к этому миру, следовательно и к человеку, обращен своею энергией или силою. Эта «нераздельно разделяющаяся» мощь Божия раскрывается в мире, открывает Бога миру и проявляется то в творческой Его деятельности, то в отдельных ветхозаветных теофаниях, то в благодатном действии Промысла и управлении миром. Человеческому взору и уму доступны некоторые действия непреступного Божества и, в силу упомянутой соотносительности, из этого следует, что Божество тем самым существует во всей Своей непреступности.

Этим самым не вносится никакой сложности в Божество. Единство Божие несколько не умаляется Его Триипостасностью, равно как и тем, что Богу присуща благодать и промыслительная деятельность. (Этого не могут не признать и томисты — критики паламизма). Точно также и многообразная энергия Божия не вносит никакой множественности в понятие Бога. Антиномические выражения о Боге, о соединенных в Нем различиях и различных соединениях. все то, что богопросвещенное сознание мистиков созерцало в Нем, язык богословских формулировок, в силу своей бедности, не может вложить я какие-либо словесные символы. Логика и рационализм здесь бессильны. А мистическое сознание воспекает это в своей неизреченности. Это тот святой «мрак» божества, то «познавание через неведение», те слова, которые звучат в благоговейном покое тихо струящейся в сердце умной молитвы...

«Эта божественная Сверхсущность никогда не называлась множественною, — пишет св. Григорий, — но божественная и несозданная благодать, нераздельно распределяемая на подобие солнечного луча, и греет, и светит, животворит и возвращает, посылает озаряемым свое собственное сияние и является взору видящих его. И в этой, как бы темной иконе божественная энергия Божия не только одна, но богословы, как например св. Василий Великий, называет ее множественною. «Каковы, — спрашивает он, — энергии Духа? Несказанны по своему величию; неисчислимы по множеству. Ибо, как пойдем мы то, что по ту сторону веков? Каковы были действия Духа прежде умопостигаемой твари?»<sup>1424</sup>. «Божественная энергия и божественная сущность неотделимо повсюду присутствуют. Энергии Божий доступны и нам, сотворенным существам, так как, согласно учению богословов, они нераздельно разделяются, и божественная природа остается совершенно неразделимой»<sup>1425</sup>. Благодать, разделяемая людям, не означает, что разделяется Св. Дух Утешитель. «В Боге есть неразделимое разделение и раздельное единение»<sup>1426</sup>. «Бог неразделимо делится и раздельно сочетается»<sup>1427</sup>. И от этого «Он не терпит ни множественности ни сложности».

Вспомним сказанное об апофатике. Сущность Божия — это то непостижимое, что Бог есть Сам по Себе; Она непричастна нашим силам и нашему религиозному ведению; энергии же причастны нашему познанию.

Этому посвящен весь диалог «Феофан, или о Божестве и о причастном и непричастном в Нем». Все познание Бога и причастие Ему совершается по достоинству человека, κατ' ἀναλογίαν, т. е. в меру его соответствия. Откровение не есть механическое явление одного только Бога; человек активно в Нем участвует, и поскольку он созрел, он и воспринимает. Под строкой укажем (чтобы не умножать цитат) отрывки, говорящие об иерархичности познания, т. е. о причастности «по аналогии»<sup>1428</sup>.

Палама пишет: «мы причащаемся и мыслим всего Бога через каждую из энергий, ибо бестелесное неделимо телесно»<sup>1429</sup>. Из этого следует, что, хотя сущность Абсолютного и не познаваема, и нет рационально-познавательного общения с этой сущностью, однако мистическое постижение хотя бы и частичной истины приобщает нас к универсальному сознанию. Благодаря своему богоподобию и очищаясь духовно через подвиг и непрестанную молитву, человек в энергиях Божиих причащается к неприступному в Его унии Божеству, и в этом смысле реально общается с Ним.

Взаимоотношение сущности Божией с Его энергией должно быть, как это верно указывает в своей работе с. Василий Кривошеин, понимаемо, не как умаление Бога в его энергиях, но как отношение причины к следствию, к причиненному<sup>1430</sup>. Как «Отец есть Причина, Корень и Источник созерцаемого в Сыне и Св. Духе Божества»<sup>1431</sup>, так и сущность есть причина причиненной энергии, как о том подробно учит Соборный Томос 1351<sup>1432</sup>, нисколько не разделяя Божественной простоты и единства, и не понимая причины и следствия, как чего-то друг другу внеположного и разделенного пространственно и временно<sup>1433</sup>.

Главное внимание во всех этих богословствованиях обращено на: 1. непричастность, неприступность и непознаваемость сущности Божией; 2. причастность энергии, и 3. несозданность и вечность энергии. Палама подробно опровергает доводы современных ему противников. Он, допуская их положения, приводит их к абсурдным выводам, в корне разрушающим святоотеческое учение о Св. Троице.

Многokrатно Паламоу сказано о неприступной сущности Божией и Ее непричастности человеческим силам и о причастности и познаваемости Божественной энергии<sup>1434</sup>. В Боге непознаваема Его сущность, но доступны познанию Его благость, мудрость, сила, величие, т. е. все то, что видимо «окрест Бога» в Его творческой и промыслительной деятельности. Точно также неоднократно говорится о том, что, как все энергии вообще<sup>1435</sup>, так и Свет Фаворский в частности<sup>1436</sup> несозданны.

Различая в Боге три понятия, — сущность, Ипостаси и энергии, Палама рассуждает: согласно свидетельству всех свв. отцов по сущности Бог непричастен; по Ипостаси соединение имело место только один раз в лице Богочеловека-Слова; поэтому удостаивающимся соединиться с Богом остается только соединение по энергии<sup>1437</sup>. На Приснодеву сошел и Сам Дух, и Сын, но Сын по Ипостаси, а Дух только в энергии Своей, почему только Сын, а не и Дух, воочеловечился<sup>1438</sup>. Кроме этого причастия, можно говорить и о постижении умном, о познании. «Один и Тог же Бог, непостижимый по сущности, постигается в Его творениях, по Его Божественной энергии; иными словами постигается по Его предвечному о нас хотению, предвечному о нас промыслению, предвечной о нас премудрости»<sup>1439</sup>, по тому, что окрест Его<sup>1440</sup>.

Допуская познание Бога по сущности, варлаамиты должны впасть в евномианство<sup>1441</sup>, а дерзая причащаться сущности Божией, они повторяют ересь мессалиан или евхитов<sup>1442</sup>. Св. Григорий в своей диалектике остроумно пользуется методом «*reductio ad absurdum*», т. е., становясь на точку зрения своих противников, он ее доводит до нелепостей, противоречащих догматическому сознанию. В самом деле, если божественная энергия ничем не отличается от божественной сущности, то тогда и свойственное энергии творчество ничем не будет отличаться от рождения Сына и исхождения Св. Духа, которые свойственны сущности. Если же творчество не отличается от рождения и исхождения, то и тварь не будет отличаться от Рожденного и Исшедшего. Это означает, что не будет разницы между Богом и тварью<sup>1443</sup>.

Из этого следует, что, если рождение и исхождение не отличаются от творчества, то так как Бог Отец творит через Сына в Св. Духе, следовательно Он и рождает и изводит через Сына в Св.



Духе<sup>1444</sup>. Затем из того же положения, что сущность не отлична от энергии следует, что она не отлична и от хотения (воли), и тогда Единый из сущности Отца Рожденный будет очевидно и из хотения сотворенным<sup>1445</sup>. Засим: так как на основании святоотеческого учения у Бога много энергий (многообразная энергия) и, если энергия то же, что и сущность, то в Боге будет и много сущностей<sup>1446</sup>.

Допуская все то же неразличение энергии от сущности, надо допустить, что и сами энергии между собою не отличаются, т. е., что воля не отлична от предведения, а предведение от творчества<sup>1447</sup>. А если так, если божественная зиждительная энергия не отлична от божественного предведения, то и создания будут совечны этому предведению, т. е. безначальны, что значит, что тварь вечна<sup>1448</sup>. Отсюда дальше приходится заключить о принудительном (а не вольном) творении<sup>1449</sup>.

Если наконец нет различия между энергией и сущностью, то причащаясь всей ли сущности Божией, или только части Ее, человек тем самым становился бы всемогущим и всесильным<sup>1450</sup>. И тогда сущность, сообщаясь всем людям, уже не триипостасна, а имеет их бесчисленное множество<sup>1451</sup>. Таким образом последовательное варлаамитство неизбежно приводит к крайним выводам пантеизма и антитринитарных ересей.

Это все относительно неприступности существа Божия, но причастности Его энергии. Наряду с этим можно довести до абсурда и признание созданности этих энергий. Если энергия не вечна и не присуща Божией природе, сли она творение Божие, то вот к каким выводам Палама заставляет придти своих противников.

«Тот, Чье действие (энергия) создано, и Сам не есть несотворен»<sup>1452</sup>. Цитируя Ареопагитики<sup>1453</sup>, «выступления (т. е. энергии) суть абсолютные передачи», св. Григорий естественно спрашивает, как они могут быть абсолютны, если они созданы<sup>1454</sup>? Эти же выступления суть для пс. Дионисия «предсуществующие в Боге прообразы, по которым Он осуществляет бытие»<sup>1455</sup>. Какие же это предсуществующие прообразы, и как же они, по св. Максиму, никогда не имели начала своего бытия, как окрест Бога сущие, раз они созданы<sup>1456</sup>? Если же образы твари, по которым она создана, сами суть создания иного создателя, то надо идти в поиски за создателем этого последнего, а потом за создателем какого-то еще иного создателя и так «до последней границы бессмысленности»<sup>1457</sup>.

Св. Григорий Богослов в своем «Пятом богословском слове о Св. Духе» говорит: «наши мудрецы называют Его (Бога): одни — энергией, другие — тварью, третий — Богом»<sup>1458</sup>. «Следовательно. — рассуждает Палама, — «противопоставив энергии твари, Богослов ясно показывает, что она не тварь»<sup>1459</sup>.

Если признать энергию созданием, то и творческая сила Божия создана, «ибо действовать и творить невозможно без энергии, как существовать нельзя без существа»<sup>1460</sup>. Созданием является не энергия Божия, от века Его природе присущая, но произведение божественной энергии. «Если же допустить мысль, что энергии созданы, то следовательно творческая энергия существовала до творения, и таким образом она несоздана, что бессмысленно; или же, что Бог до создания не имел энергии, что нечестиво, ибо Он от вечности всемогущ и действует»<sup>1461</sup>. У варлаамитов Бог представляется то несозданным по сущности, то созданным по энергии и поэтому разделяется на противоположности<sup>1462</sup>.

Говоря об этих догматических тонкостях в тринитарном учении Паламы, о взаимоотношениях сущности и энергий с одной стороны, и энергий и Ипостасей Св. Троицы с другой, нельзя не упомянуть и того, что св. Григорий писал и по специальному вопросу пневматологическому. Он, как и большинство византийских писателей того времени отдал дань



волнующему вопросу об исхождении Св. Духа. Это не является особенностью его богословской системы; тут он не оригинален, почему мы и освобождаем себя от обязанности излагать его доводы. Он просто следует духу времени. Неприязнь против латинства заставила очень многих писателей, начиная с константинопольского патриарха св. Фотия, выступить против римской доктрины о «Filioque». И если некоторые византийцы, как Никифор Влеммид, Иоанн Векк, Димитрий Кидоний, Мануил Калека, Мануил Хризолора проявили себя сторонниками латинского взгляда, то большинство встали на противоположную точку зрения<sup>1463</sup>. Не следует забывать, что в этом вопросе и сам Варлаам высказывался вначале против латинского новшества; он писал против учения об исхождении «и от Сына», и лишь после своего расхождения с Паламою и исихастами, он повернулся в сторону Рима, следуя более ему привычной схоластике и западной традиции последних веков.

## 6. Космология.

Учение св. Григория о миробытии вытекает из того же различия в Боге сущности и энергии Энергии — это, как мы видели, Сам Бог в Его обращении к твари. Его творческая мощь, промыслительное попечение о мире, все Его явления миру и человеку не суть сама сущность Божия, которая остается неприступней и непознаваемой, а Божественные энергии, или точнее, единая, но многообразная и многочастная энергия (действие) всех Трех Божественных Ипостасей.

В проблеме космологической с особою остротою встает вопрос космогонический. Тут древняя, дохристианская мысль прошла своим путем; от мифологических фантазий к построению первых философских систем (элеатов, атомистов, пифагорейцев), а потом к Платону и Аристотелю. Для христианства, почивающего на основе «genesis ex nihilo», библейский рассказ послужил коррективом к философскому учению о мире, разрушившему миф древней Эллады. Но если христианское богословие не удовлетворялось одним древним учением о мире, то оно не могло успокоиться и на одном повествовании книги Бытия. Библейская космогония не исчерпывает всей глубины и остроты вопроса, а именно темы о вечности и временности этого мира. Нельзя забывать, что христианское богословие святоотеческой эпохи не замкнулось на одном рассказе первых глав Библии, но смело поставило (начиная с Оригена) вопрос о довременном бытии мира в плане идейном. Целостное мироощущение свв. отцов не убоилось вызвать из мрака прошедших веков тень великого ученика Сократа. Святоотеческая космология строилась на платонизме, сочетая его со всеми ей современными данными геоцентрической системы мира.

О довременном бытии мира впервые из богословов дерзнул сказать ясное слово Ориген. Во имя идеи Божиего всемогущества, которое Бог мог над чем-то осуществлять и до творения мира, Ориген учит о вечном существовании мира в плане умном<sup>1464</sup>. Нечестиво было бы думать о бездеятельности Божией и следовательно о каком-либо изменении в природе Божией<sup>1465</sup>. Отсюда учение о бытии мира в идейном плане<sup>1466</sup> и умопостигаемом предначертании Божественной Премудрости (Притч. VIII:20)<sup>1467</sup>. Это вечное миробытие носит у Оригена, как известно, характер принудительного для Бога творения мира во времени.

Св. Григорий Богослов учил о том, что «Мирородный Ум в Своих великих умопредставлениях рассматривал Им же составленные образы мира, которые впоследствии произведены, но для Бога и тогда были настоящими»<sup>1468</sup>.

Псевдо-Дионисий назвал «образцами», «примерами», «прообразами» те «осуществляющиеся логосы существ, которые объединение предсуществуют в Боге, и которых

богословы именуют предначертаниями или божественными и благими хотениями, так как они определяют и создают все сущее, и по которым Сверхсущий предопределил и произвел все существующее»<sup>1469</sup>. Эти логосы, эти принципы и цели всех вещей содержатся таинственным образом в Боге, зависят от Него и живут Им, как все живое зависит и живет солнцем<sup>1470</sup>. Эти логосы -«**exemplaria**» средневековой схоластической мысли. Св. Иоанн Дамаскин высказывает ту же мысль и пользуется выражениями псевдо-Ареопажита<sup>1471</sup>.

«Идеями» они названы в соответствующей схолии, приписываемой св. Максиму Исповеднику<sup>1472</sup>. И сам преп. Максим учит о предсуществовании этого мира, приведенного Богом в реальное бытие по Его любви, когда Он Сам восхотел<sup>1473</sup>.

Предвечное бытие прообразов тварного мира было мистически ведомо и преп. Симеону Новому Богослову. «Все от Бога имеет свое бытие и существование, и все, прежде бытия находится в Его творческом уме; первообразы всех вещей находятся там внутри»<sup>1474</sup>. Он созерцает то «невидимое пространство, которое называется все и есть совершенно бесконечная бездна, отовсюду с разных сторон равно целостная, и это **все** наполнено божественным Божеством»<sup>1475</sup>. В тварях остался «тот невещественный свет Божий, который непричастен ничему из этого мира», говорит св. Симеон<sup>1476</sup>. В его экстатических видениях ему доступно созерцание премирного состояния этой совершенной твари и ее конечное прославление<sup>1477</sup>.

Св. Григорий Палама, верный традиции св. учителей, также учит об идейной основе мира. «Бог устроил этот мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть онго мира»<sup>1478</sup>. Это есть по существу перифраз неоплатонической мысли: «этот мир есть творение высшей природы, создающей низший мир, подобный своему естеству»<sup>1479</sup>. В другом месте Палама повторяет пс.-Дионисия: «Бог по преизбытку Своей благости отделяется от Самого Себя и, будучи Сам вне всего, приводит Себя во все в силу сверхсущественной Своей способности быть вне Себя, не исходя из Себя. Человеколюбиво снизойдя, поскольку Он Сам захотел и поскольку это было нужно и, создав в шесть дней этот видимый мир, Бог в седьмой день, как и подобает Ему, вернулся на Свою высоту, которую Он и не оставил»<sup>1480</sup>. Ссылается Палама и на приведенную выше мысль Ареопажитик («De div. nom.», V, 8.)<sup>1481</sup>. Учение Паламы о довременном бытии мира, повторяем, вытекает из его рассуждений о сущности и энергии в Божестве. Наряду с вечной и миру трансцендентной сущностью Божией в Боге существует Его вечная, несозданная, но к миру обращенная энергия. Вряд ли можно говорить, что энергии суть сфера идей о мире, но правильнее сказать что этот мир идей в своей совокупности заключается в божественной энергии.

«Все», т. е. весь мир в его совокупности неописуемо предсодержится в Божественной Сверхсущности<sup>1482</sup>. Божественное хотение есть причина бытия всех тварных существ<sup>1483</sup>.

Палама подчеркивает, что творение является актом Божественной воли, а никак не какой-то существенной необходимостью в Нем<sup>1484</sup>. Бог мог бы и не создавать мир. Но раз он создан, то и был в замысле Божиим от вечности. Совокупность парадигм о мире входит в полноту Божества. «Мы исповедуем Единого Бога в Трех Ипостасях, имеющего одну сущность, силу и энергию и все, что созерцается около сущности, что и называется в Писании совокупностью и полнотою Божества»<sup>1485</sup>. Мир парадигм «никогда не имел начала своего бытия, а так как он окрест Бога существенно созерцается, то и не было такого времени, когда их не было»<sup>1486</sup>. Он, этот мир вечных логосов, «объединенно предсуществующих в Боге», не создан. Предположить обратное нелепо: как же могут быть сотворены замыслы Божии о творении? Эта творящая и соединяющая созданные существа энергия есть божественное хотение, абсолютная передача Божественной

Сверхсущности»<sup>1487</sup>. Созданием является не энергия, а ею произведенное<sup>1488</sup>.

Важно из этого заключить, что идеи не только не совпадают с Богом и не суть Его сущность, но они не суть и сущность сами по себе. По отношению к становящемуся бытию этого мира никак нельзя признать эти парадигмы сущностью, так как они не в состоянии стать субъектом этого несовершенного, становящегося процесса. Здесь также неверно слить планы бытия. Первообразы Божий о мире никак не суть субстанция этого мирового бытия. Первообраз остается в своей совершенной идеальности и вне этого процесса творческого становления, как он не совпадает и с самими Ипостасями Св. Троицы и с Самой Божественной сущностью.

Чтобы не внести порчи и зла в самый замысел Божий о мире и чтобы объяснить возможность тварно-свободной жизни в мире, надо для правильного решения космологической темы признать существование «двойного лика в идеальной форме: есть идеальная сторона в космосе, принадлежащая ему и следовательно сотворенная, но есть идеальный образ мира и в Боге, сопринадлежащий Его трансцендент-ному бытию»<sup>1489</sup>. «Бог трансцендентен не только реальной, но и идеальной стороне космоса»<sup>1490</sup>.

В этом именно пункте и обнаруживалась слабая сторона учения Платона об идеях: оно не дает объяснения реального процесса эволюции. Учение Аристотеля, как известно, внесло своими понятиями возможного и действительного бытия известную поправку в настроения его учителя. Всякий генезис есть переход от возможного к действительному, от потенциального к актуальному бытию. Аристотель — номиналист. Τό σύνολον не есть ни форма, ни материя, а реально существующая конкретность. Это путь от умопостигаемой идеи-потенции к идее, осуществляемой в явлении. «Платоновские идеи понимаются Стагиритом преимущественно, как задачи или нормы бытия, хотя и имманентно осуществляемые, но трансцендентно заданные»<sup>1491</sup>.

Палама не составил **систематически** цельного христианского построения об идеях и их отношении к миру эмпирическому. Тем не менее, упомянутые философские понятия у него встречаются. Он, как мы видели, не только отличает сущность Божию от мира идей, но отличает и этот мир от тварной действительности. Кроме того, он любит пользоваться и понятиями потенциального бытия: «Бог сотворил землю не совершенно пустою и не без всех промежуточных составных частей. Ибо земля была смешана с водою, и обе эти стихии, как и воздух, были с зачатками (букв.: беременным, — κωοφορν разных видов животных и растений, небо же, наполненное различными светилами и огнями, на которых утверждается вся вселенная. Так. обр., стало быть, Бог сотворил вначале небо и землю, как нечто всеобъемлющее, содержащее в себе все в возможности»<sup>1492</sup>. «Бог обладает всесильною энергией. И по отношению к твари говорится, что Он имеет «возможности», а по отношению к Своему естеству Он никоим образом не может страдать, тогда как Он может увеличить Свои творения, если хочет»<sup>1493</sup>.

Если мир прообразов не совпадает с сущностью Божией, с одной стороны, и отличен от сущности этого тварного мира, с другой, то надо помнить (см. выше), что для Паламы он не есть не только одно из Лиц Св. Троицы, но и сам по себе не имеет ипостасного бытия<sup>1494</sup>.

Это должно было бы послужить предостережением для поспешных и на церковной традиции не обоснованных построений русской богословской мысли последнего времени.

## 7. Мировая Душа

В своих космологических построениях, - а им посвящены 33 (из 150) «Природных, богословских, нравственных и деятельных глав» и 3-я, и 6-я Беседы, Палама касается также и темы о Мировой Душе. Но она не встретила благоприятного отклика в его рассуждениях о мире.

В 3-й Главе он пишет: «Эллинские философы говорят, что небо вращается природною

силою Мировой Души». Это, по-видимому, относится к рассуждениям Платона и Плотина об одушевленности мира, как органического целого<sup>1495</sup>. Палама не соглашается с этим по следующим соображениям. Во-первых: «если небо вращается природною силою Мировой Души, то почему же не вращаются ни земля, ни вода, ни воздух? И хотя, по их мнению, эта Душа вечно движется, но земля по своей природе и вода стоят, занимая низшее место: так же образом и небо по своей природе вечно двигается, однако, сохраняет свое верхнее место. Во-вторых: Какова же эта Душа? Не разумна ли она? «Но в таком случае она должна быть свободна, и не может она поэтому всегда все одними и теми же движениями двигать небесное тело: ибо свободные существа каждый раз по разному двигаются...» Следуют ли из этого, что и у низших областей бытия (земля, вода, воздух и даже огонь) имеется такая Мировая Душа? «Как же: одни стихии одушевлены, а другие нет?...» Если общая у них душа, то почему же одно только небо двигается силою Души, а не собственной? Впрочем, душа, по их мнению,двигающая небесное тело не разумна. В таком случае какова же она? Ведь если она, по их словам, есть источник наших душ<sup>1496</sup>, то как же может она не быть разумной, чувственной и природной? Ни одно из видимых нами тел не двигается без помощи органов, а в данном случае мы не видим ни одного органического члена ни у земли, ни у неба, ни у какого либо другого из составных элементов, потому что всякий орган составлен из разных составных естественных частей, тогда как каждая из стихий, а особенно небо по своей природе просты. Душа в действительности есть двигающая сила (энтелехия) органического тела, имеющего жизнь в возможности (т. е. потенциальную жизнь). Небо же, не имея никакой органической части или члена, не имеет и возможности жить». В-третьих, Палама противится положению, что «Душа Мира есть корень и источник наших душ, и сама имеет свое бытие из Ума, причем Ум этот, как они уверяют, иной по своей сущности, чем Верховное Существо, Которое они сами называют Богом». «Отсюда вывод: «Душа Мировая и Звездоносная не существует, да и вообще никоим образом и нигде не может иметь своего бытия, потому что она есть изобретение сумасшедшего разума»<sup>1497</sup>. В следующей, 4-й главе, он утверждает, что движение неба происходит по его собственной природе, а не естественною силою Души... Не существует вообще никакая небесная и всемирная Душа, но одна только разумная душа человеческая; не небесная, не наднебесная, не местом ограниченная, но своей природою, ибо сущность ее духовна»<sup>1498</sup>.

Как видим, Палама не допускает существования Мировой Души. Св. отцы вообще относились неодобрительно к этой мысли. Их отпугивал понятный пантеистический эманатизм, который, естественно, вытекает из той предпосылки, как у Плотина, что Душа Мира есть родоначальник и источник наших личных душ. В самом деле, в «Эннеадах» мы читаем: «Мировая Душа нигде не рождается и ни откуда не приходит... А другие души (т. е. души индивидуальных существ) имеют место своего происхождения, и это есть Мировая Душа»<sup>1499</sup>. «Каким образом Мировая Душа беспредельна? — спрашивает он в другом месте. — Можно сказать, что она содержит в себе все, всякую жизнь, всякую душу, всякое разумение... До нашего рождения и мы находились в этой Мировой Душе»<sup>1500</sup>.

Из слов Паламы о Мировой Душе не трудно понять, кого он имеет в виду и кто суть те «суемудренные в своих размышлениях люди», допускающие бытие Души Мира, с которыми он полемизирует. Это могут быть из древних писателей Платон и Плотин, в произведениях которых («Тимэй» и «Еннеады») развита мысль об этой Душе; не менее, однако, вероятно предположить, что Палама имеет в виду своего современника и самого значительного из своих противников по его разносторонней образованности, Никифора Григору. Этот ученнейший гуманист, один из «наиболее выдающихся в духовном отношении людей времен Палеологов»<sup>1501</sup>, был в исихастских спорах гораздо более опасным для Православия, чем



Варлаам и Акиндин. Григора в своих толкованиях на Синезия и в отдельных местах свой «Истории» проводит параллель между вселенной и телом человека, рассматривая космос, как некое органическое целое с частями и членами и, не разделяя целиком учения Платона и неоплатоников, он, тем не менее, признает бытие Мировой Души<sup>1502</sup>. Палама, конечно, не мог пропустить случая, чтобы не вступить в полемику со своим непримиримым врагом.

Ясно, что при таком платоновском понимании, естественно замутняется чистота персоналистического понимания личности, и христианское сознание этого не приемлет.

Но, с другой стороны, мир не м. б. слепым сцеплением атомов, элементов, сил, энергий, стихий и под. Он есть одно стройное целое, вышедшее из рук единого Творца. Свойственное деизму желание укрыться за «законы природы» не объясняет всего. Современное состояние науки открывая все новые и новые миры и неведомые сферы бытия, все больше должно признать всю не-абсолютность этих законов и таинственность всего мирового процесса, представляющего все же нечто Единое, какое то величественное космическое, одушевленное Всеединство. Оно управляется не слепыми законами, а разумною волею.

Отцы и учителя церкви всегда так и понимали мир, как гармоническое и органическое целое, пронизанное лучами зиждительного Логоса и Премудрости. Эта «логосность» мироздания обнаруживается повсюду, она отображает волю Создателя и Промыслителя. Логосы вещей, явлений, стихий суть отблески Логоса Божия. Ссылки на святоотеческие мысли об этом будут даны в следующей главе (VI), в объяснение того символического реализма, который был присущ святоотеческому миропониманию. Вместе с христианской богословской мыслью знала это и философия средневековых раввинов. «Знай, — говорит Маймонид в конце XII в., — что вся вселенная, т. е. самая верхняя сфера со всем в ней заключающимся, есть не что иное, как индивидуальное целое, подобное индивидам Симеону и Рувиму... Должно представлять себе вселенную одним живым индивидом, движущимся посредством души, которая в нем заключается. Такое представление весьма важно; ибо, во-первых, оно ведет к доказательству единства Бога; во-вторых, оно показывает нам, что Единый, действительно, создает единое»<sup>1503</sup>. Это органическое единство мировой гармонии требует признания единой управляющей всем миром Воли, Промыслительного Логоса, Мировой Души. Богословское мировоззрение нас к этому также приводит. Углубление в тайны мирового художества, почивающими в творческом «да будет» и исследование таинственных глубин все больше раскрывающегося научного естествознания, подтверждает это. Слепые «законы природы» оживают и становятся разумной, живой, одушевляющей эту природу силою. Бог творит не готовые факты, а факторы, которым дано осуществлять в действительности это творческое задание, творить и производить. Природа есть живое целое.

«Не то, что мните вы, природа,  
Не слепок, не бездушный лик.  
В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней есть любовь, в ней есть язык».  
(Тютчев).

Преосвященный Феофан Затворник в одном из своих писем пишет какому то, по-видимому, образованному и ищущему богословского обоснования разных явлений, лицу: «... Я допускаю лестницу невещественных сил душевного свойства. Взаимное притяжение, химическое сродство, кристаллизация, растения, животные, — производятся соответствующими невещественными силами, которые идут, возвышаясь постепенно. Субстрат всех сих сил — душа мира. Бог, создав сию душу невещественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их, по мановению и возбуждению Божию...» Далее он рассуждает о разного рода душах, возвышающихся в иерархической постепенности:



растительные души, животные, разумная душа человеческая с ее проявлениями; «можно еще, — говорит святитель, — между душою и духом, поместить душевно-духовность: идеальничающий ум, перестраивающая все заново воля и творчество (в искусствах). Это гениальность с умовой, практической и художественной стороны». И, наконец, в отношении персоналистического единства и незаменимости нашей души, что могло бы, естественно, смущать, как мы указывали, при платиновской концепции, еп. Феофан дополняет: «души, низшие духа и человека, погружаются в душу мира. А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, — это по смерти»<sup>1504</sup> В другом месте тот же наш писатель пишет своему корреспонденту о неудовлетворительности многих естественно-научных заключений и предположений. «Что есть материя» — мы не знаем. Знаем только элементы или стихии неразложимые. Они слагаются и разлагаются, вследствие чего являются вещи разные. Сложение и разложение — химический процесс. Видимая сторона процесса — движение... Но... движение совершенно внешнее дело. Оно ни к чему не может привести. И я не понимаю, как выставляют его, как деятеля, когда оно действие?.. Не в движении сила, а в движущем. Направление движения — сложение и разложение — химический процесс. Это и в минеральном, и в растительном, и в животном царстве. Но сложение и разложение тоже внешняя форма. Скажите: кто слагает и разлагает?.. И как?.. И почему так?.. Самостоятелен ли, не зависим ли химический процесс? Химический процесс, сам по себе, везде одинаков. Как же бывает, что в одном случае из него выходит мертвая вещь, в другом растительная, в третьем животная?.. В образовании вещей мертвой природы химический процесс состоит под одной властью, в растительном царстве под другою, в животном под третьею. Следовательно, вам надлежит взойти до сих властей. Иначе у вас все останется по старому — не ясным. Кто эти власти? Невещественные силы душевного свойства, с инстинктом производить то и то, по норме в них вложенной Богом, сопровождаемым неким темным чутьем. Это Лейбницевы монады. Всякой такой силе подчинены — свет, тяжесть, теплота, электричество, магнитность и ваш химизм, посредством которого она приводит в удобное ей движение стихии и строит вещь, которой норму носит в себе. Вот смотрите. В одном дюйме земли: трава, ландыш, будылка какая либо... Воздух, земля с элементами и прочее все одинаково. Каким же образом выходит, что из них одинаковых, по одинаковому химическому процессу, выделяются разные растения и еще козявочки тут разные? Не объясните этого, не допустив означенных им сил душевного свойства... Как всякий человек имеет свою душу, так всякая вещь свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено Богом при создании ее... Этих сил много. Как они не самобытны, то им необходимы подставки — субстрат, на коем держатся. Необходим еще и общий направитель... Мне думается, гораздо удобнее, субстрат им положить душу мира, тоже невещественную, душевного свойства. Она заведывает теми малыми силами и направляет их, по вложенной в нее норме»<sup>1505</sup>.

В связи с мирозданием и вопросами о Мировой Душе Палама достаточно внимания посвящает и чисто натурфилософским проблемам о строении космоса, стихиях, движениях светил и т. д. Тут он всецело стоит в зависимости от современной ему геоцентрической системы мироздания и в сущности мало чем отличается от до него сохранившихся описаний вселенной. В его рассуждениях можно без труда обнаружить заимствования то из «Тимея» и Федра» Платона, то из Аристотелевских «Метеорологии», «О небе» и др. трактатов естественно-научного содержания, то из «Эннеад» Плотина, то из «Шестоднева» св. Василия Великого, из Немезия Эмесского или из св. Иоанна Дамаскина.

Мир этот, будучи, как мы видели вечен по замыслу Божию, ограничен временными пределами бытия. Он имеет начало и будет иметь конец<sup>1506</sup>. Как и наши тела, он силою Божественного Духа переменится и, освобожденный для состояния более божественного и

превращенный в своих основных элементах, будет соответствовать им<sup>1507</sup>.

В центре его космоса стоит земля, как неподвижное основание; над нею утверждено небо, которое легче всех тел. В силу этой легкости и тонкости небо и не может подняться никуда выше, хотя бы такое пространство над ним и существовало<sup>1508</sup>. «Ни одно тело не находится выше небесного; но не потому что нельзя себе представить тела возвышеннее его, а потому что небо охватывает всякое тело и нет другого, запредельного ему тела».

Подобно Платону<sup>1509</sup> и св. Мефодию Олимпийскому<sup>1510</sup> Палама признает два движения в мире: круговращательное и поступательное.

По аналогии с Дамаскиным и подобными богословско-космологическими трактатами он тут же рассуждает о земле, ветрах, стихиях, росах, населяющих четыре области земли, взаимных положениях водного пространства и суши; приводит даже геометрические чертежи для объяснения этого взаимоотношения; говорят о цветах и запахах, движениях планет и сфер, психических способностях, силах души и т. д.<sup>1511</sup>. Все это, конечно, несамостоятельно и навеяно упомянутыми авторами; это м. б., очень интересно для характеристики уровня тогдашнего естественно-научного знания и общей культуры, но для богословского понимания мира имеет мало значения, почему более подробный пересказ всего этого нами опускается.

## 8. Христология

После всего сказанного обратимся к христологии св. Григория Паламы. В его творениях найдем не мало мыслей по интересующему нас вопросу.

Воплощение Сына Божия рассматривается им с разных сторон, я, разумеется, преимущественно в отношении к спасению человеческого рода. Поэтому естественно начать разбор этой темы тк. ск. традиционно, т. е. с грехопадения Адама.

Состояние первого человека до греха рисуется как и у других отцов церкви очень возвышенным. «Адам был Богом создан вначале непорочным и молодым, пока добровольно не подчинился диаволу, не обратился к плотским наслаждениям и не обветшал, подпав греховной скверне и не впал в противоестественное»<sup>1512</sup>. «Адам, будучи до преступления заповеди причастником божественного света и сияния, как поистине облеченный в славную одежду, не был наг, не чувствовал срама наготы, но был более украшен, чем это можно сказать и чем облеченные ныне многим золотом и венцами, украшенными самоцветными камнями»<sup>1513</sup>.

Грехопадение тк. обр. является лишением той славы, которою человек был украшен Самим Творцем, и которая потом была показана Спасителем на Фаворе.. «Фаворским чудом Господь показал каковы будут одежды славы, в которые в будущем веке оденутся приближенные к Богу, и каково одеяние безгрешности, лишившись которого, Адам увидел, что он наг и устыдился»<sup>1514</sup>.

Помощь свыше является людям не сразу. Бог заставляет пройти постепенно долгий пропедевтический путь. В целях особой божественной педагогики Бог действует с человечеством по особому плану. «Чтобы мы вполне узнали преизбыток человеколюбия и глубину мудрости. .... Бог, отсрочивающий пределы смерти, дает человеку пожить еще не малое время. Прежде всего Он наказывает (т. е. воспитывает) с милостью, или вернее, допускает наказание с праведностью, чтобы мы не отчаялись совершенно. С самого начала Он дал время для покаяния и благоприятные для того условия жизни. Они ослабили последующим поколениям скорбь смерти. Он возрастил потомство наследникам так, чтобы множество рождающихся с самого начала своим большим количеством превосходило число умирающих. Вместо одного Адама, ставшего несчастным и жалким, благодаря чувственной красоте дерева,

Бог через чувства показал множество блаженно обогатившихся боговедением, добродетелью, знанием и божественным благоговением людей: свидетель Сиф, Енос, Енох, Ной. Мелхиседек, Авраам и те, кто между ними, до и после них обнаружили эти и близкие им качества. Но т. к. среди стольких и таких мужей ни один не жил совершенно безгрешно и не мог исправить известную ошибку прародителей, я излечить язву корня рода человеческого..., то Бог... избрал со временем... то, из чего вышла замечательная отрасль (т. е. Деву Марию), из Которой опять таки вырос цвет, от Коего должно было совершиться спасительное домостроительство»<sup>1515</sup>. Поэтому «не ангел, не человек, но Сам Господь благоволил нас так спасти и воссоздать, Сам оставаясь неизменно Богом, пришел и совершенным как мы человеком»<sup>1516</sup>.

У Бога, конечно, по Его всемогуществу были и другие способы нас спасти. «Сын Божий мог всячески, и без Своего воплощения освободить человека от смерти и от рабства диаволу... Но более ос. ответственный для нашего естества и немощи и более приличный для действующего Слова Божия, был этот способ, т. е: вочеловечение Слева, как несущее с собою праведность, без которой Богом ничего не совершается»<sup>1517</sup>.

Эта мысль не нова. Ее в свое время развивали: Св. Афанасий Великий: «Бог мог только сказать слово, и таким образом разрушить клятву»<sup>1518</sup>; св. Григорий Богослов: «Спаситель мог, как Бог, спасти одним изволением»<sup>1519</sup>; св. Григорий Нисский: «Тот, Кто все составил Своим волением и несущее утвердил одним движением Своего хотения, не мог ли божественною Своею властью восстановить человека?»<sup>1520</sup>; блаж. Феодорит: «Весьма легко было для Бога и без воплощения совершить спасение людей, и одною волею разрушить владычество смерти, и совершенно потребить источник смерти — нечестие... Но Он восхотел показать не могущество Свое, но правду промысления»<sup>1521</sup>. Сам Палама, развивая последнюю мысль блаж. еп. Кирского, посвящает ей целую беседу, сказанную в Великую Субботу (бес. 16-я).

Воплощение предполагает такую чистоту и совершенное превосходство плоти, которое бы позволило ей стать сосудом, храмом Божества. Человеческое тело должно быть к этому способно и предназначено. Если бы оно было этого недостойно, то воплощение не смогло бы совершиться. «Бог воспринимает человеческое естество, чтобы показать, что оно настолько свободно от греха и настолько чисто, что м. б. соединено с Ним по Ипостаси и нераздельно пребывает с Ним в вечности»<sup>1522</sup>.

«Сын Божий стал человеком... чтобы показать, что естество человеческое, в отличие от всех тварей, создано по образу Божию, что оно настолько сродно Богу, что может с Ним соединиться в одной Ипостаси»<sup>1523</sup>. «Господь дает Самого Себя и делает уверовавших сосудами, способными принять Его Божество»<sup>1524</sup>. «Бог украсил наше естество, как Свою будущую оболочку, в которую Он восхотел облечься»<sup>1525</sup>. «Так оправдывается человеческое естество, ибо оно само по себе не зло. Оправдывается и Бог, т. к. Он не виновник и не творец никакого зла»<sup>1526</sup>.

Спасение нужно было совершить поэтому не насильем над природою, а прежде всего, праведностью, правдою<sup>1527</sup>. Человеческому роду нужно было воспитательное водительство Ветхого Закона. Вспомним, что и для апостола Павла Закон был детоводителем, «педагогом» к пришествию Христа (Гал. II:24). Человеку нужно было испытать на себе божественный гнев, т. е. оставление Богом. Следовательно нужно было и примирить Бога с родом человеческим. «Иного освобождения от этого рабства не было. Итак нужна была жертва Всевышнего Отца, жертва примиряющая и освящающая нас, оскверненных причастием ко греху. Нужна была жертва чистая и очищающая, но и священник был нужен чистый и безгрешный»<sup>1528</sup>. Отсюда — Крест и Голгофская жертва. Прообраз ее Палама видит еще в Ветхом Завете. Это мысль также не новая: ее находим уже у псевдо-Варнавы (главы XI-XII). Таким прообразом Голгофы для

Паламы является Исаак, принесенный в жертву<sup>1529</sup>, что было особенно распространено среди западных отцов<sup>1530</sup>. Крестообразное возложение рук на Манасию и Ефрема (Быт. XLVIII:13-20) тоже представляется таким прообразом<sup>1531</sup>. Тут Палама следует за преп. Нилом Синайским<sup>1532</sup> и нашим литургическим богословием<sup>1533</sup>. Крестообразно поднятые руки Моисея против Амалика также прообразуют спасение посредством креста<sup>1534</sup>, что находим и у св. Григория Богослова. Также Палама видит и в действиях Иисуса Навина (X, 12—13) при остановке солнца над Гаваоном. Хотя в Библии ничего не сказано о крестообразном поднятии рук, но по-видимому и это заимствовано из литургического предания<sup>1535</sup>.

Таким образом, «Единый безгрешный Сын и Слово Божие становится сыном человеческим; по Божеству неизменный, по человечеству беспорочный»<sup>1536</sup> искупает род людской. «Христос оправдал нас каждого ипостасно и возвратил к послушанию Небесному Отцу; а самое естество, которое Он принял от нас, Он обновил, показал его Отцу освященным и оправданным послушанием во всем... Он делает наше естество во всем послушным Отцу, исцеляет в нем наше непослушание и изменяет в нем проклятие на благословение, ибо, как все наше естество было в Адаме, так оно все и во Христе; и как все принявшие бытие от земного Адама, возвратились в землю и, о ужас! устремились во ад, так и через Небесного Адама, согласно Апостолу (I Корин. XV, 48—49) все мы призваны на небо и удостоены небесной славы»<sup>1537</sup>.

В объяснения самого искупления Палама пользуется мыслью св. Григория Нисского<sup>1538</sup> о теле Христовом, как приманке, на которую накинута диавол, проглотил ее и этим был обманут. «Слово... восприняло плоть и богомудро приманило ею и поймало на кресте началозлобного змия, и освободило поработанный им весь род человеческий»<sup>1539</sup>. Надо было «победить победителя и лерехитрить обманушего»<sup>1540</sup>. Надо было-бы чтобы «обманщик был праведно обманут»<sup>1541</sup>. Кроме, как у св. Григория Нисского, эту же мысль находим и в литургическом богословии: «Плотію обложся якоже на удицѣ льщения, божественною Твоею силою змия низвлекл еси возводя вопіющые:: Боже, благословен еси»<sup>1542</sup>.

В искупительный подвиг входит не одно только голгофское жертвоприношение. Одними крестными страданиями дело Спасителя не ограничивается. Господу надо было ради нашего спасения воскреснуть, при чем Его воскресение совсем особого характера по сравнению с до Него бывшими случаями воскресения. Все ветхо- и ново-заветные случаи воскрешения мертвых не освобождали их от смерти во второй раз. А по воскресении Христа, Самого Себя воскресившего, а не кем то другим, смерть уже над ним не господствует<sup>1543</sup>, И что самое важное, Господь дарует и нам возможность того же воскресения, при чем «мы нуждались в воскресении не только души, но и тела, и в этом же нуждались и следующие по времени поколения. Следовательно нужно было не только даровать, но и удостоверить нам наше освобождение и воскресение; для этого и вознесение и бесконечная жизнь на небесах. Все это нужно было не только для современников Христа и для будущих поколений, но в особенности для рожденных от начала веков». Отсюда и необходимость сойти в ад<sup>1544</sup>. Христово воскресение не есть «просто воскресение человеческого естества вообще, а воскресение каждого верующего во Христа и показывающего делами свою веру»<sup>1545</sup>.

Если, как было выше указано, состояние Адама до греха было светлое и сияющее<sup>1546</sup>, если на Фаворе был дан прообраз будущей славы воскресения, и отчасти уже на земле Моисей Боговидец удостоен был этого «блага будущей жизни», на которое не могли смотреть сыны Израилевы, как не в состоянии были смотреть и на лице св. муч. Стефана<sup>1547</sup>; то воскресение Христово показало людям эту славу в полной мере, повторило перед Марией, пришедшей ко гробу, фаворское чудо. Пещера Гроба Господня была преисполнена света воскресения,



излившемся на Марию, стоявшую у Гроба<sup>1548</sup>. Тело Господа по воскресении было уже в состоянии прославленности, преодолевало детерминированность законов природы и не нуждалось в том, что принято на языке отцов Церкви называть «безукоризненными» или «беспорочными» страстями<sup>1549</sup>, т. е., естественными потребностями тела (голод, жажда, усталость, сон и т. д.) «То неповрежденное тело питалось после воскресения не потому что нуждалось в пище, но чтобы удостоверить Свое собственное воскресение и показать, что оно и теперь тоже самое тело, которое и до страданий ело вместе с ними (с апостолами). А истребляло оно пищу не согласно с природою смертного тела, но силою божественной энергии, как если бы кто сказал, что как огонь истребляет воск, с той однако разницей, что огонь нуждается в горячем материале для поддержания себя, а бессмертные тела не нуждаются в пище для своего существования»<sup>1550</sup>.

Это наше воскресение Палама называет иногда «апокатастазисом» на небесах<sup>1551</sup>, ибо мы обогатились начатком бессмертия, были призваны на небеса, и наше естество было посажено на престоле превыше всякого начальства и власти одесную величества на небесах»<sup>1552</sup>. «Тело, в которое Я теперь (т. е. по воскресении) облечен, удобовозносимее и сильнее огня, и не только может взойти к небу, но и к Самому Наднебесному Отцу»<sup>1553</sup>. «Насколько до вочеловечения Слова Божия небо отстояло далеко от земли, настолько далеко было от нас Царство Небесное. А как только Царь Небесный поселился среди нас и благоволил соединиться с нами, тогда ко всем нам приблизилось Царство Небесное»<sup>1554</sup>. Царство Небесное нам преобразовательно показано и в Фаворском чуде<sup>1555</sup>. Это все дает св. Григорию право говорить об особой чести, которой удостоено наше естество<sup>1556</sup>.

Но это все требует от нас аскетических подвигов и работы над своим внутренним человеком, ибо Царство Божие внутри нас есть<sup>1557</sup>. И тогда, пользуясь аристотелевскими и платиновскими терминами, Палама говорит, что мы можем стать детьми Божиими — *θυγατέρι*, т. е., потенциально нам дано усыновление Богу, но мы должны к этому стремиться и в действительности — *ἐνεργεία*, актуально<sup>1558</sup>.

Иное дело судьба тел грешников. «И мертвые тела нечестивых воскреснут, но не в славе небесной; ибо они не будут сообразны телу славы Христовой, и не увидят обещанного верным видения Божия, которое называется Царством Божиим. Прор. Исайя говорит: «да погибнут нечестивые, чтобы не увидеть славы Божией»<sup>1559</sup>.

Таково сотериологическое значение вочеловечения Слова. Но этим, конечно, дело не ограничивается.

«Бог по преизбыточествуящему человеколюбию снисходит к нам с высоты, никак не изменяясь в Своем Божестве и, прожив вместе с нами. Он Сам Себя предлагает нам, как пример возвращения к жизни. И не только это! Но Он становится нашим Учителем, словом показывая путь, ведущий к жизни, и великими чудесами подтверждая слово Своего учения»<sup>1560</sup>. Эти последние слова повторяют мысль молитвы на вечерне Пятидесятницы: «Иже первее убо словесы уча, последи же и дѣлы показуя». Тк. обр., воплощение Слова есть наиболее полное и совершенное откровение Истины, не теоретической только, а самой реальной, тк. ск., онтологической. Спаситель нам дает пример личной жизни, В нравственном следовании за Ним, в «преподобничестве», т. е., уподоблении Ему мы возрастаем «в меру возраста исполнения Христова» (Ефес. IV:13). В этом нравственно-педагогическое значение пришествия Слова во плоти. Проповедь Спасителя, Его личный пример, чудеса, заповеди, притчи, учение, — все это ведет нас к совершенству и восстанавливает наш падший образ и этим мы усваиваем плоды искупительного подвига Христова. А за этим всем конечно, и мистически-сакраментальная жизнь в церкви, невозможная без воплощения Слова и Голгофского жертвоприношения,



обновляемого в каждой литургии и в каждом таинстве<sup>1561</sup>.

Воплощение Божие, Его безмерный кенозис показывает кроме того и исключительную любовь к нашему роду. «Если бы Он не воплотился, не пострадал плотию, не воскрес, и не вознесся ради нас, то мы бы не познали преизбытка любви Божией к нам. И если бы Он не воплотился за нас нечестивых и не претерпел страдания, то мы не были настолько Им возвышены и не удалились бы от унижительного высокомерия»<sup>1562</sup>. Вслед за этими словами Палама, в той же беседе, еще раз перечисляет плоды спасительного искупления и, можно сказать, воспекает настоящий гимн вочеловечению Слова, самому человеческому естеству и той плоти, которая, казалось бы, в глазах лже-аскетического спиритуализма должна была бы быть почитаема ничем иным, как источником греха и всяческих искушений. Вот этот отрывок:

«Итак Сын Божий стал человеком, чтобы показать на какую высоту Он нас возводит; чтобы мы не превозносились, будто мы сами по себе победили порабощение диаволу; чтобы Он, как сугубый естеством, стал посредником, соразмерно согласуй свойства обоих естеств;

чтобы разрешить узы греха;  
чтобы показать любовь Бога к нам;  
чтобы показать, в какую бездну зла мы впали, что потребовалось воплощение Бога;  
чтобы стать для нас примером унижения, которое связано с плотию и страданиями;  
чтобы стать целительным средством против гордости;  
чтобы показать, что Бог создал наше естество добрым;  
чтобы стать начальником новой жизни, подтвердить воскресение и прекратить безнадежность;

чтобы, став Сыном Человеческим и причастившись смерти, сделать людей сынами Божиими и участниками божественного бессмертия;

чтобы показать, что естество человеческое, в отличие от всех тварей, создано по образу Божию; что оно настолько сродно, что может с Ним соединиться в одной Ипостаси;

**ЧТОБЫ ПОЧТИТЬ ПЛОТЬ, И ИМЕННО СМЕРТНУЮ ПЛОТЬ;**

**ЧТОБЫ ВЫСОКОМЕРНЫЕ ДУХИ НЕ СМЕЛИ СЧИТАТЬ И О СЕБЕ ДУМАТЬ, ЧТО ОНИ ЧЕСТНЕЕ ЧЕЛОВЕКА, И ЧТО ОНИ МОГУТ ОБОЖИТЬСЯ ВСЛЕДСТВИЕ СВОЕЙ БЕСПЛОТНОСТИ И КАЖУЩЕГОСЯ БЕССМЕРТИЯ;**

чтобы сочетать разделенных естеством людей и Бога. Сам Христос становится посредником в обоих естествах»<sup>1563</sup>.

По нарастанию пафоса, по властности, с которой это сказано, и по вере в наше высокое назначение, этот отрывок надо признать одним из лучших в византийской литературе.

Таким образом, вочеловечение Логоса принесло миру неисчислимые блага. Снисхождение Божие на землю и вселение Его в тварное существо должно быть признано никак не меньшим, если не большим актом любви Божией, чем творение мира. По любви, изливающейся из Св. Троицы, Бог из небытия призывает тварь к бытию. По любви же приносится и жертва воплощения. Это самое полное откровение Бога миру, это совершеннейшее богоявление, пред которым все ранее бывшие откровения Ветхого Завета суть только слабые и несовершенные тени.

В воплощении Логоса люди впервые познали всю «полноту Божества телесно ([Колос. II:9](#)) и научились от Него, как должно жить в Церкви Бога живого, которая есть столп и утверждение Истины ([I Тим. III:15](#)). Открылось «от века утаенное и ангелом несведомое таинство», великая тайна благочестия, — «Бог во плоти явился, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» ([I Тим. III:16](#)).

В воплощении Логоса дан нам совершенный пример для уподобления; показан

совершенный Человек, Новый Адам, лучший чем ветхий, и от Него мы ведем теперь свою новую родословную. Потускневший, но не исчезнувший окончательно в грехопадении образ Божий, не раскрытый Адамом, как это дано ему было сделать по плану зиждительной Премудрости, должен раскрыться нами в богоуподоблении, в Христуподоблении. Уподобляться, — учат нас отцы Церкви, а с ними и св. Григорий Палама, — это значит быть и жить по образу Творца, т. е., творить, В чем это творчество состоит показано нами в особой главе. «Бог, как мудрый Архитектор, положил основание, а другой строит на нем; но каждый смотрит, как строить. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть [Иисус Христос](#)» ([I Коринф. III. 10-11](#)).

В воплощении Логоса, в принятии Им и освящении Им нашего тела, этому Телу Христову дано быть принесену в совершенную жертву Богу, таинственную, святую, вечную. Праотец Авраам, после «сѣча Ходоломогорскаго» (Бытия, XIV, 17) встречает в долине Шавэ, «что ныне долина царская» Салимского царя Мелхиседека. И этот «без отца, без матери, без притча рода, ни начала днем, ни животу конца имѣя: уподоблень же Сыну Божию, священник выну» ([Евр. VII:3](#)), этот таинственный пришелец из мира иного, царь Салима, т. е., царь мира вынес Аврааму хлеб и вино, прообраз будущей Евхаристии, Первообраз которой вечен и изначален. Этот священник Бога Вышнего ([Евр. VII, 1](#)) проображает иного «Священника с клятвою, о Котором сказано: клятса Господь и не раскается. Ты еси иерей во век по чину Мелхиседекову» ([Евр. VII:21](#); псал. 109, 4), т. е., Господа Спасителя, Великого Архиерея, принесшего в жертву Самого Себя. Он возсел одесную престола величества на небесах: святым служитель и скинии истиннѣй, юже водрузи Бог, а не чловѣкъ». ([Евр. VIII:1-2](#)).

Хлеб и вино — благословение мира от царя мира в долине Шавэ.

Хлеб и вино «странствия Владычня и безсмертныя трапезы на горнем мѣстѣ», уготованной нам воплотившейся Премудростию, которая «создала Себе дом и утвердила столпов седмь, заклала своя жертвы и растворила вино» ([Притч. IX:1-2](#)).

Жертва совершенной любви приносится Совершенным Священником не по чину Ааронову, не по установлению человеческого, а по чину Мелхиседекову, от вечности идущему. Он — совершенный Архиерей и совершенная Жертва, «Приносяй и Приносимый, Приемляй и Раздаваемый»<sup>1564</sup>, воплощенное Слово Вечного Бога. В каждом евхаристическом приношении «о всех и за вся», воспоминаем мы эту «спасительную заповѣдь и вся, яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, одесную седение, второе и славное лаки пришествие»<sup>1565</sup>, когда снова явится Он Спаситель мира, не «в подобии плоти греха» ([Римл. VIII:3](#)), а в сиянии славы, в лучах несозданного Фаворского света. Явится судити живым и мертвым, Его же царствия не будет конца». Ему, не только БОГУ-Слову, а Христу нашему Бого-ЧЕЛОВЕКУ, Ему — носителю обожженной плоти, молимся мы и взываем: «Ей гряди, Господи Иисусе! Марана-ѡа!».

Теперь вполне уместно поставить вопрос, каково значение Паламы для истории восточной богословской мысли.

Окончание иконоборческих споров было увенчано вселенским и всецерковным признанием иконопочитания. Церковь это литургически закрепила в своем Торжестве Православия. Первая неделя Великого Поста, литургически утверждая чистоту и неколебимость православного богословского учения, прославляет защитников его и анафематствует его искажителей, но не налагает однако запрета на богословскую мысль. Торжество Православия не есть печать молчания на богословских устах. Хранить чистоту веры не означает бездействовать в области богословия. Сокровищница церковного предания, не есть музей и архив отживших древностей. Церковь живет и продолжает мыслить в своем предании. Церковное сознание работает над открытием доселе в этой ризнице сокровенного богатства. С окончанием иконоборческих споров не умерла церковная жизнь в Византии, и не может умереть в Православной церкви

вообще, которая есть Столп и Утверждение Истины, но Истины живой, а не засушенной. Как ни хотят представить период VIII-IX вв. последним блеском Великой Империи, это неверно. Католическая наука хотела бы даже представить дело так, что после разрыва с Римом, Византия умерла не только культурно, но и богословски, церковно. Этому противоречит история церкви. Эпоха Никейского царства, Комнинов и Палеологов свидетельствует, как раз, об обратном. Влеммид, Пселл, Иоанн Итала, Палама, Плифон, чтобы не упоминать еще и Никифора Григору, Димитрия Кидония, Иоанна Векка, — все это говорит о большом цветении церковного и научного сознания. Споры XIV в. показали Православию и новые пути богословствования. Апофатическое и антиномическое направление в богословии, целостность, охватывающая и философию древних, и предание отцов, и живой мистический опыт (Свет Фаворский) показали, что мысль восточного Православия жива и творит. Потому то Церковь к своему литургическому прославлению защитников православного учения против иконоборцев присоединила еще и новое прославление тех, кто защищал Православие в следующий за тем период споров исихастских. Церковь причислила Паламу к лику святых, несмотря на то, что в глазах латинских теологов (Жюжи, Петавия) они расцениваются как еретики, как в свое время она канонизовала св. Фотия, патриарха царьградского, столь ненавистного латинянам. Вторая неделя Великого Поста посвящена литургическому прославлению Паламы и его сподвижников. Торжество Православия 842 г. не запечатало книги богословского ведения и искания. Не запечатали ее, конечно, и паламитские споры XIV в. Палама поставил ряд проблем и зовет к их церковному раскрытию и разработке в духе православного живого предания.

Подробная критическая оценка системы паламизма не входит в узкие рамки настоящей главы, но тем не менее нельзя не коснуться некоторых характерных особенностей этого учения.

Паламу неоднократно обвиняли во многом, не понимая основных методов и некоторых сторон его богословия. Но больше всего, кажется ему ставили в упрек новизну его учения. Уже младший современник св. Григория, Димитрий Кидоний, брат известного в истории исихастских споров Прохора Кидония, обвиняет в своих письмах к разным лицам Паламу в «новом богословском учении»<sup>1566</sup>. Тоже повторяют и все его современники; в том же обвиняет Паламу и лучший западный его исследователь, Jugie «Le système de Palamas est incotestablement une nouveauté dans l'histoire de la théologie byzantine; on n'en trouve nulle part l'équivalent dans la période antérieure»<sup>1567</sup>.

Но стоит только внимательно проверить все бесчисленные ссылки самого Паламы и томосов святогорского и синодального на святоотеческие творения, чтобы увидеть полную обоснованность его богословских взглядов.

Западная схоластика обвиняет Паламу главным образом за нарушение единства и простоты в понятии Божества. Энергии, отличные от сущности, якобы вносят разделение в Боге. Понимаемое как «actus purus», Божество не должно быть раздваиваемо. Но не вносится ли ученым критиком паламизма, Гишардоном разделение следующими словами? «Nous avons été amenés... à distinguer entre ce qu'il est convenu d'appeler l'Essence physique de Dieu et son Essence métaphysique. La première est ce que Dieu est en réalité. La seconde n'est que l'attribut dont, selon notre manière de comprendre nous pouvons logiquement déduire pour les autres»<sup>1568</sup>. Далее разве не вносится разделение тем, что Гишардон различает между атрибутами les attributs quiescents, les attributs opératifs, les attributs communs?<sup>1569</sup>. Кроме того не нарушается ли простое понятие Божества (как будто бы в Боге все так просто, и как будто все становится ясным, если определить Божество как «actus purus»!) тем, что в Боге видят distinctions réelles и distinctions de raison ; и первые различаются на: distinctions réelles majeures, réelles mineures, modales, formelles, distinctions de raison virtuelles и de pur raison<sup>1570</sup>. Если для Жюжи учение св. Григория

является «странным» («une étrange théologie»<sup>1571</sup> и «философской бессмыслицею»<sup>1572</sup>, то это потому, что, отправляясь от томизма, ученый критик не приемлет основного для православного богословствования антиномизма и апофатики. Упрощая все богословие узким латинским рационализированием Аквината и Тридентского собора, Жюжи не может конечно воспринять того, что есть основное в святоотеческой традиции православного богословия, не преломленного через призму томизма. Чтобы быть ортодоксальным, ему надо быть томистом<sup>1573</sup>. Кроме того стала характерная для мистики парадоксальность языка совершенно чужда этому ученому критику.

Но как бы то ни было, Православие канонизовало паламизм, как верную доктрину. Св. Григорий причислен к лику святых. Вторая неделя Песта запечатлена его именем и молитвенно читается во всем православном мире.

В своей статье «Controverse palamite» Jugie приводит ряд ссылок из учебных курсов русской церкви, в которых учение Паламы либо не развивается, либо даже неодобрительно излагается. (Археп. Антоний Амфитеатров, архиеп. Макарий Булгаков, еп. Сильвестре Малеванский, чтобы не говорить о Феофилакте Горском и Сильвестре Лебединском). Жюжи хочет доказать, что русская церковь якобы не признает доктрины паламизма, как православной. Недоумение о. Жюжи о неустойчивом якобы отношении к паламиау понятно и легко разъясняется. Не мудрено, что семинарские и академические курсы XVIII и XIX вв.<sup>1574</sup>, написанные не только по латыни, но и под явным влиянием латинской схоластики, говорили неодобрительно о паламитском богословии. Мы не можем с великим сожалением не сознаться в долговременном схоластическом пленении нашей богословской науки.

Надо однако признать, говоря о своеобразности языка св. Григория, что некоторые его выражения были слишком смелы, чтобы не сказать неудачны и, как таковые, и не привились. Как пример приведем хотя бы его знаменитое «вышележащее и нижележащее божество» ὑπερκεκείμενη καὶ ὑφ' ἐκείνη θεότης.<sup>1575</sup> Выражение бесспорно неудобное для богословского языка. Но стоит лишь вспомнить, что св. Григорий Богослов называл нашу душу «истечением Божества», что св. Афанасий говорил об «единой Ипостаси Св. Троицы», что св. Кирилл Александрийский долго придерживался двусмысленной аполлинариевской формулы «единая воплощенная природа Бога Слова», — все выражения неточные и оставленные потом. К тому же язык Ареопагитиков, св. Максима Исповедника и св. Симеона Н. Богослова изобилует смелыми выражениями, которые могут быть приняты только как образные термины. К тому же и сам Жюжи свидетельствует, что это паламитское выражение не удержалось потом и не было усвоено его последователями<sup>1576</sup>.

Нельзя кроме того не поставить в упрек Паламе и таких сбивчивых и неточных выражений. Например, различая между сущностью и принадлежностями (акциденциями), он говорит: «богословами, желающими показать, что это не есть сущность, оно называется как бы принадлежностью»<sup>1577</sup>. Это «как бы» не соответствует точному языку богословия, оно сбивает свою двусмысленностью. Или еще такая фраза в диалоге «Феофан»: «разве не ясно, что Божество Единого Бога едино, а в другом смысле не едино?»<sup>1578</sup>. И далее: «когда мы именем «Божество» пользуемся для наименования сущности, превосходящей всякое имя, то Божество Бога Едино, просто, неделимо, неразлучно, недомыслимо... Одно Божество Трех Лиц Которые все, кроме ипостасных особенностей имеют в равной мере... Если Божеством называешь либо силу и энергию, либо сущность, то оно одно у Трех... И когда кто назвал бы Божеством совокупность всех таких понятий, то и тогда одно Божество, т. е. одна сущность Трех Лиц и то, что около сущности созерцается и богословствуется... Когда же мы Божеством называем какую либо божественную силу или энергию, то многие божественные энергии приобретают это



наименование Божества, будь то энергия созерцательная, или очистительная, или же тайнодейственная, или действия вездесущия, или неместимости, или вечнодвижущегося и на Фаворе просветившего избранных учеников света...» Или еще в объяснении [2 Петра 1:4](#): «От св. богословов переданы нам оба утверждения, а именно: 1. что сущность Божия непричастна и в каком то смысле причастна и 2. что мы причащаемся божественного естества и вместе с тем не причащаемся никак»<sup>1579</sup>. Или: «мерило веры устанавливает, что сущность Божия и причастна и непричастна, а не то, что она причастна для одних, но не причастна для других» (как это думали Мессалиане<sup>1580</sup>).

Но больше всего наладок на Паламу, начиная от Димитрия Кицония<sup>1581</sup> и вплоть до Жюжи, было сделано за его различие понятий «Бога» и «Божества». И в «Феофане»<sup>1582</sup> и главным образом в Синодальном томе 1351 г. проводится это различие: Бог — это сущность, это — действующий, а Божество — суть Его энергии<sup>1583</sup>. «Божественная и несозданная энергия называется святыми отцами Божеством»<sup>1584</sup>. Это различие не следует отнюдь понимать как какое то разделение в Св. Троице, или как двубожие и многобожие, в чем постоянно упрекали Паламу и современные ему<sup>1585</sup> и теперешние критики.

Нельзя, конечно, не признать, что это различие между Богом и Божеством Паламою недостаточно разъяснено. В этом, как мы видели, много сбивчивого и терминологически неотделанного. Но во всяком случае в этом не чувствуется ничего еретического. Как Жюжи и не старается заподозрить Паламу в неправовории даже в тринитарном учении, сближая его с Gilbert de la Porree, осужденным на Реймском соборе 1148 г., это остается мало убедительным<sup>1586</sup>. Терминология Паламы также совершенно отлична от того различия между «Gott» и «Gottheit», какое проводил Мейстер Экхарт, современник Паламы (1260—1327). Если для Мейстера Экхарта Бог и Божество «различны, как небо и земля», и Бог является чем то производным из Божества; если «ohne die Welt war die Gottheit nicht Gott», и таким образом «Бог» есть коррелятивное понятие с тварью и продукт Божества; если между Богом и тварью есть только иерархическая, но не онтологическая разница; если поэтому тринитарное учение знаменитого немецкого мистика скрашено своеобразным космологическим субординационизмом и пантеизмом; — то ничего подобного нет у Паламы. Божество, если им и отличается от понятия Бога, то только в порядке диалектическом. Это один из присущих ему способов выражения. «Божество» — это то, чем Бог всегда был и есть обращен к твари. Божество, или иными словами энергия Бога вечно и несозданно, оно ничем существенно не отличается от Бога. Палама никогда не может сказать, что Божество имперсонально, что «Gott wird und vergeht».

Отсюда и совсем иные практические выводы из обоих воззрений. У Экхарта — акосмизм. У него погружение души в нирванну Божества. У него душа совлекается даже Бога («Ahgeschiedenheit») У Паламы — просветленное отношение к миру и обожение человека, т. е. соединение его с Богом, без потери своей личной, самостоятельной и вечно-сущей жизни<sup>1587</sup>.

Из сказанного можно вывести заключение о заветах Паламы православному богословию.

1. Вопрос центральный во всей полемике с Варлаамом, проблема сущности и энергии скрывает в себе не только уточнение тринитарного догмата, но, что гораздо важнее, отношение Бога к миру. Если энергия Бога есть Его обращенность к твари, и если вопрос космоса не достаточно разработан в богословии, то эта проблема приобретает особое значение для русского богословского сознания, вообще очень обращенного к миру и к вопросу твари. Оно же является для новой русской богословской мысли и серьезным предупреждением от лица свв. отцов Церкви.

Тоже учение об усии и энергии, приведенное в связь с апофатическим методом



богословствования углубляет работу мысли в области антиномического богословия.

2. Мистическое восприятие Фаворского света, напряженность внутреннего делания (умной молитвы), приведенное в связь с тем же учением о сущности и энергии и с предощущением будущего блаженства еще в этой жизни дают особое направление православной аскетике.

3. Но, что особенно важно для нас, антропология Паламы, верная святоотеческой традиции в аскетике дает нам возвышенное понятие о человеке, свободное от всякого лже-спиритуализма, преисполненное чистой верою в будущее прославление человека на небе и его высокое творческое назначение здесь на земле, чему и посвящены следующие главы настоящей работы.

Вообще же следует иметь в виду, что Палама благодаря всему только что указанному открывает новые пути и возможности в богословии. Именно это сочетание апофатического принципа, как исходного момента всего богословствования с данными разума с одной стороны, и согласованность мистического опыта с доводами философии с другой, позволяют Паламе касаться и преодолевать те трудные проблемы богословия, которые при ином подходе были бы неразрешимыми. То, что схоластику привело к рационалистическим заключениям, в которых все должно быть логически ясным или же к тупику, это давало в богословии паламизма ответ в антиномии. Бесстрашное приятие этой именно антиномичности позволяло всегда Православию, выражением которого Палама и является, не убояться головокружительности богословских построений, памятуя всегда, что в глубине этой бездны лежит тайна, перед которой смиренно немотствует наш ум.

# ГЛАВА ШЕСТАЯ

## ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И СТРОЕНИЕ ЕГО

### (о символичности человека)

«Этот мир есть творение высшей природы, создающей низший мир подобный своему естеству» Plotin. Ennead, III, 2, 3

Задача всякой антропологии дать возможно более полный ответ на все те вопросы, которые встают в связи с человеком, как явлением духовного мира и как частью видимой природы. Это последнее, т. е. рассмотрение человека, как агрегата атомов, как совокупность физиологических процессов и сложный механизм органов, составляет больше задачу наук естественных и к богословствованию о человеке имеет отдаленное касательство. Богословие интересуется человеком как явлением духовного порядка, как загадочным пришельцем из иного мира и имеющим уйти в иной таинственный мир. Конечно, и свв. отцы, а в их числе и Палама, как и все писавшие о человеке, затрагивают вопросы о составе человека, о строении его души, ее функциях, о воле, памяти, познавательной способности и т. д., но не эти предметы школьной психологии интересовали их в задаче о человеке. Их интересовала загадка о человеке, его духовное содержание и связь этих двух противоположных начал души и тела.

Свв. отцы в большинстве случаев не оставили нам систем своего богословствования. Наша методология им была неизвестна, и склад их мышления был иной. Поэтому исследуя антропологию св. Григория Паламы, мы, не имея в числе его творений систематического труда о человеке, должны из всей массы его сочинений извлекать то, что к человеку относится. Изучение св. отцов в значительной степени сводится к изложению их мыслей в рамках привычной нам школьной системы. Этого требует педагогическая мудрость. Но нельзя при этом **«стилизовать» отцов под наши понятия.** Нельзя, ища привычных методологических приемов навязывать отцам наши выводы, и ограничивать их нашими предпосылками. Отцы, если и не знали многого, что стало известно нам, все же были глубже в своих прозрениях. Мы можем и должны, излагая отцов, говорить привычным нам ученым языком, но до конца понять глубину отцов мы сможем только, если приобщимся их духовному опыту, и будем духовно подвизаться в том же, в чем подвизались и они, а не только схоластически, теоретически их изучать.

Тем не менее, хотя бы мимоходом, следует коснуться того, как свв. отцы отвечали на вопросы более элементарной школьной психологии, чтобы потом перейти к более глубоким проблемам. Как же, поэтому, Палама учил о составе человека?

Здесь надлежит предварительно вспомнить сказанное выше при историческом разборе антропологических воззрений святых отцов о составе человека. Распространен взгляд, что одни святые отцы были дихотомистами в этом вопросе в отличие от других трихотомистов. Но из того же исторического разбора должно, казалось бы, быть очевидным, что в древнехристианской литературе не было такого схематического деления, т. е. в христианской мысли древности не было двух друг другу противоположных школ или одно другого исключаящих течений. Спора дихо- и трихо-томистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию. Такой спор является гораздо больше достоянием школьного богословия и исторический глазомер требует не переносить более поздних научных категорий в эпохи раннейшие. Это одно. Второе, что следует подчеркнуть, это одинаковая неудовлетворительность обеих схем. Бесспорно: трихотомизм открывает в антропологии более широкие горизонты, но исчерпать антропологическую проблематику он,

конечно, не в состоянии. Остается ряд вопросов, которые никак не укладываются в рамки трихотомии. Если писатели древности обычно пользовались этими понятиями, то сквозь ткань их богословских понятий и натурфилософских, антропологических выводов или предположений очень часто просвечивает нечто иное, что дано им было в их, скажем, мистических прозрениях, для которых узка и недостаточна даже и трихотомия.

Если и принимать эту последнюю схему устройства человека, то надо постараться не суживать ее. Она всегда допускает нечто большее и требует своего раскрытия. Очень на наш взгляд, кажутся ценными те мысли, которые высказал по этому поводу проф. Б. П. Вышеславцев. Он находит в человеке семь «онтологических ступеней»: 1. человек есть физико-химическая энергия; 2. Он есть энергия «живая», живая клетка; 3. он есть психическая энергия, которая в своей скрытой глубине образует коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа; 4. он есть лично-бессознательное, которое покоится на фундаменте коллективно-бессознательного; 5. он есть сознание, сознательная душа; 6. он есть духовное сознание, дух, духовная личность, и наконец 7. в последней глубине духовного сознания есть некая высшая седьмая мистическая ступень, человек в себе, его самость, что является чем то не только метафизическим, но и метапсихическим<sup>1588</sup>.

Св. Григорию Паламе, как мыслителю-мистику открывались, конечно, в человеке такие сокровенные глубины; он знал о том, что человеку дано видеть свою духовную сущность особым мистическим зрением. Внутренний его опыт поэтому не может быть заключен в какие либо схемы, хотя, как мы увидим, он пользуется ими условно.

Человек двойствен по природе: один внешний, т. е.. тело, и другой внутренний, т. е. душа<sup>1589</sup>. «Душа, содержа тело, с которым она вместе создана, находится в теле повсюду, а не в одном только определенном месте тела, и тоже не как превосходящая, но как содержащая и превосходящая тело, и все это по образу Божию»<sup>1590</sup>. Сама душа «трехчастна и созерцается в трех силах: мыслительной, раздражительной и желательной. Всеми ими она больна, и Христос, врач ее, начинает врачевать ее с последней, т. е. с желательной»<sup>1591</sup>. В другом месте он так говорит: «не только тело, но и душа многочастна, т. е. иными словами и душа имеет как бы члены: растительную способность, желательную, страстную и рассудочную»<sup>1592</sup>. Во всем этом Палама повторяет каппадокийцев, Немезия, Леонтия, Дамаскина, т. е. другими словами вполне унаследовал язык и воззрения древней философии.

В смерти душа отделяется от тела, но для Паламы важнее другое, — то, что он многократно повторяет. — что «прежде телесной смерти, мы умерли, подвергшись смерти душевной, т. е. отделению от Бога»<sup>1593</sup>. «Отделение Бога от души есть смерть души»<sup>1594</sup>. и «вечная смерть»<sup>1595</sup>.

Как и св. Григорий Нисский, Палама объясняет, почему человек создан последним в ряду всех тварей. Он, как царь вводится последним в среду уже готовых созданий, чтобы ими всеми владеть. «После всего появился человек, который и прежде создания и после него удостаивается от Бога большей чести и промышления, потому что этот видимый мир образовался до него и для него. И тотчас после создания мира, до человека и для него было уготовано Небесное Царство; о человеке состоялся Предвечный Совет Св. Троицы, и рукою Божией и по образу Божию был он создан. Но не так, чтобы состоять целиком, как и другие животные из этой материи, но так, чтобы только телом принадлежать к этому чувственному миру, а душу иметь премирную, которая через особое и необъяснимое вдуновение от Самого Бога стала чем то великим и чудесным, над всем возвышающимся и все созерцающим, всем руководящим, познающим Бога и лучше всего свидетельствующим, что она есть произведение превосходного величия Художника»<sup>1596</sup>. «Бог благословил в особенности шестой день, в который Он не только извлек

из земли живую душу пресмыкающихся и четвероногих, но и показал дело, достойное Его собственного Совета, подведя итог всему, и собрал в одном и величайшем существе чувственное и разумное начало. Ибо Он Своей Божественною благодатию вложил Самого Себя в это существо, сотворив его по Своему образу и подобию, и возвысил на земле человека, сознающего самого себя»<sup>[1597](#)</sup>.

Сродный по многому с остальной тварью, человек с одной стороны, кажется, и не отличается от животных. Во всяком случае разница между нами и животными меньше, чем между нами и Богом. «На самом деле, много ли мы отличаемся от муравьев? Разве не из тех ли веществ составлено это наше смешение, т. е. наше тело, что и ихнее? Разве не тем же веществом питаемся мы, что и они? Разве не в тех ж местах живем мы, что и они? Разве не почти одинаковыми способностями мы обладаем, что и они? Да и разве нет ли чего такого, в чем бы муравьи не превосходили нас? Ведь в самом деле они более, чем мы, сообразительны в отношении своих потребностей; более предусмотрительны в своих жизненных нуждах, и более деятельны в накоплении годовичных запасов пищи. Но с другой стороны и мы превосходим их разумной способностью нашей души. Но что значит это превосходство наше над муравьями по сравнению с превосходством Божиим над нами? Если бы в самом деле со всего света собрались все муравьи со всем их превосходством над нами, то они никогда не смогли бы уразуметь одно какое либо даже самое маленькое дело или мысль нашу. Какже опять таки при безмерно большем превосходстве Бога над нами, мы можем без Бога понять дела и мысли Божий, и точно предугадать последовательность событий?»<sup>[1598](#)</sup>.

Благодаря разумному, духовному началу человеку открыто такое, что выделяет его из ряда всех тварей. Внутри человеческой души происходит свой сложный процесс. Там идет борьба помыслов, желаний, страстей, могущая потопить человека в пучине греха и, отделив душу от Бога, предать ее, как мы видели, вечной смерти. Но если человек встанет на путь борьбы, трезвения, и обратит все душевные силы к разумному началу, как отблеску божественной в нем силы, то перед ним откроется путь к безконечному совершенствованию, вышнему подвигу, путь, возводящий его на Фавор. Тут собственно сказывается все учение исихазма. «Исихия есть обращение и собирание ума в себе. Особенно же, как это ни странно сказать, обращение к уму всех душевных сил и действие их по уму и по Богу»<sup>[1599](#)</sup>. Исихия есть, таким образом, известное нам «онтологическое» очищение души псевдо-Дионисия. На этом пути человеку удастся заметить в себе «внутреннего человека», сорвать с себя «отвратительную личину дольних обманов». Это ведет его к причастию божественной природе<sup>[1600](#)</sup>. И когда ум, истребив всякую живущую в нем страсть, доставит душе безчувственность, и не только сам себя, но и другие душевные силы целиком обратит к себе, и все чужое, что до того отпечатлелось в нем дурного, он отстранит прочь... Сам же он, возвысившись до духовных и умопостигаемых видений, благочестиво и благоговейно отстраняется от всего, и предстоит перед Богом немим и безгласным. Тогда в нем откроется л о г о с (т. е. смысл) вещественного начала, и в нем образовывается небесный образ, выше всякого бесстрашия, не нарушаемы никакой со вне приходящей страстью, и по благодати целиком обращенный к лучшему. Наделенный этими дарами, ум передает знаки божественной красоты и соединенному с ним телу»<sup>[1601](#)</sup>.

Не это однако самое важное в учении Паламы о человеке. У негр есть гораздо более глубокие мысли о человеке, тк. ск. символистическое понимание человека. И в этом он продолжает богословскую традицию своих духовных предков. Поэтому надо сначала сделать некоторый общий, исторический обзор, и попытаться определить, что представляет собою символический реализм св. отцов.

Богословствование св. Григория Паламы о мире и человеке верно лучшим традициям

святоотеческого учения. Оно проникнуто чувством особого глубокого почитания и даже нежной любви ко всему созданному Богом миру. В твари оно усматривало не просто совокупность предметов, стихий и существ, двигающихся и живущих по данным им законам, и не только один большой организм, проникнутый общностью всеединого начала, но и отображение иного горнего и лучшего мира. Если пантеизм слил в одно Бога и тварь, и если деизм не мог преодолеть трагической бездны между миром и трансцендентным ему Богом, то святоотеческое предание никогда не знало этих основных трудностей космологии; оно всегда создавало живую связь Творца и мира. Но гораздо важнее то, что этот видимый мир ощущался многими свв. отцами, как отсвет и отзвук иного невидимого мира. Созерцанием этого мира и духовным в него проникновением подается откровение и об ином мире. В таком подходе к этому космосу, как к отображению иного бытия, святоотеческая мысль открыла для себя путь к богопознанию и целостному мироощущению.

Для многих писателей Церкви все происходящее и бывающее окрест нас поистине есть «только отблеск, только тени от незримого очами». Они явились за много, много веков символистами до символистического мироощущения недавнего времени. Мир явлений, внешняя природа, самый человек были для них только прозрачной оболочкой иного мира, отражением иных непреходящих реальностей: Этот мир можно воспринимать двояко. Или нашими телесными очами и слухом мы будем улавливать только внешний поток явлений, сменяющихся и исчезающих, и будем замечать предметы внешнего мира, доступные нашему наблюдению, или же мы будем за этими предметами и явлениями усматривать то, что таинственно за ними скрывается. В таком случае все эти вещи и события суть только прозрачная оболочка какого то иного мира, недоступного наблюдению наших органов чувств. Духовный взор усматривает и духовный смысл, истинный корень данного предмета и явления; взор же материальный не поднимается с поверхности земли и не проникает в суть данного явления. Близоруки те, кто думают, что телесным зрением ограничивается восприятие мира. Логос в человеке ищет в природе логосного (не говорим логического, ибо это понятие слишком схоластично), как отблесков Вечного Логоса; Дух ищет духовного; мудрость ищет софийного. Сам Спаситель Своими притчами учит нас такому подходу к миру явлений. В Его притчах предметы как сказать, самые прозаические приобретают иной смысл и открывают свою потаенную суть, вводят в мир иных реальностей. Тогда зерно, закваска, вскисающая тесто, невод, соль, лоза и под. открывают нам тайны, скрытые от телесного взора. За этими предметами внешнего мира видятся истинные их логосы, смыслы вечного бытия. От Спасителя этому научились свв. отцы, проникавшие духом в тот мир, за прозрачную ткань чувственных явлений. Им мир этот представляется символически, логосно, духовно.

Художественное направление символизма в конце XIX и начале XX вв. угадало глубокие философские истины. Ему открылся новый подход к миру. Оно прозрело за этими явлениями настоящую, непреходящую истину. Однако вряд ли кому из поэтов и художников символистов, — исключением может быть является один только Владимир Соловьев, — было известно, что задолго до них, в седой древности Византии и в средневековой Европе также смотрели на мир отцы Церкви и авторы церковной гимнографии. Невдомек было подумать, что «ренесанс начала века» действительно возрождал, сам того не подозревая, глубокие философские прозрения христианского Средневековья.

Этот символизм церковных писателей мог вырасти только в живой связи со всем их миропонятием, как один из аспектов их философских построений о мире. Неоднократно повторялось, что человек — микрокосм. А это значит, что он есть средоточие и связь всех вещей и явлений, т. е., что ему дано быть соотносительным всему миру, почему он и может познавать смыслы, логосы всех вещей. Это в свою очередь предполагает понимание всего мира, как



гигантского органического целого, живущего своей всеединой жизнью. Люди в этом целом суть центры, соединительным звеном которых, или лучше фокусом этой связи является логос в человеке, как отображение Логоса Небесного, Единого, Предвечного.

На философию отцов Церкви влияли философские системы древности, и в ней отразилось и учение о «семенных логосах». Логос, совечный Отцу, Смысл и разумная причина всего творения, корень всей твари, раздробляясь на бесчисленное множество отблесков, отражается в природе. Логосы бытия рассеяны по всей твари, продолжают, осуществляют заложенное в мире божественное повеление производить, творить, умножать и растить. Так как Бог творит не факты, а факторы, то эти, рассеянные по всей природе семенные причины называются иногда жиздательными логосами. Но в них надо усматривать не только причины бытия, но и смыслы, разумные обоснования бытия вещей и явлений. Благодаря этому человек своим логосом, т. е., посеянным в нем разумным началом, соотносительным рассеянными в мире логосам, может постигать смыслы вещей и событий, а через это приближаться и к Логосу Предвечному и познавать Бога. Св. Мефодий Олимпийский говорит поэтому: «Владыка всего мира показал плоды Своего человеколюбия так, что даже посеял в людях знаки Своего разума»<sup>1602</sup>.

У писателей Церкви много можно найти мест, говорящих об этих логосах, как причинах, и как смыслах бытия, рассеянных в мире, который управляется по закону взаимной гармоний и любви. Приведем несколько примеров.

Так, св. Василий Великий в своем «Шестоднев» говорит о разных явлениях природы (роса, холод, зной), перечисленных прор. Даниилом и псалмопевцем, и славословящих Творца, и упоминает также и «бездну (псал 148, 7), которая включена в общее ликостояние твари и по вложенным в нее законам стройно возносит песнопение Творцу»<sup>1603</sup>. Нельзя не пожалеть, что наши академические издания русского перевода святых отцов (в данном случае: Москва 1891 г.) почему то пренебрегали точным буквальным значением слова «Логос» и перевели «законы». Этим обесценивается содержание выражения «логос». Грек и ученик эллинов, св. Василий мог бы прекрасно найти в греческом языке иное слово для понятия «закона», хотя бы: «номос», но он, как и все вообще писатели церкви, предпочитали пользоваться именно словом «логос», как смысл, разумное начало. На это уполномочивает самое богатство выражения «логос», как не только Слово, но и разум, цель, смысл, учение, значение, расчет и множество иных понятий.

Также точно и св. Григорий Богослов упоминая в своем надгробном слове св. Василию его «Шестоднев», говорит: «тогда я беседую с Творцом и постигаю логосы творения»<sup>1604</sup>. Благодаря этим всаженным в природу и во все сущее логосам и Сам божественный Логос связан со всем миром. «Не погрешит тот, кто скажет, что Сын именуется, как соприиснующий всему сущему. Ибо что же держится не Словом?»<sup>1605</sup>. Поэтому, «вникая в логосы тварей, св. Григорий замечательно описывает «весь этот мир, небо, землю, море, эту великую и преславную книгу Божию, в которой открывается самым безмолвием проповедуемый Бог. Этот мир, гармоническое целое, покоящееся на любви и согласии, «мире с самим собою, не выступая из пределов своей природы, доколе в нем ни одно существо не восстает против другого и не разбивает тех уз любви, которыми все связало Художническое-Творческое Слово»<sup>1606</sup>. Мир таким образом, свидетельствует о Творце этими вложенными причинами, говоря нам о Первопричине и этими смыслами, логосами свидетельствуя о Логосе.

Космос отображает своими логосами иной мир и для св. Григория Нисского. В своем «Шестоднев» он учит: «надо верить, что в каждое из существ вложено некое премудрое и художническое слово (логос), хотя оно и недоступно нашему взору»<sup>1607</sup>. А в «De anima et resurrectione» (или т. наз. «Macrinia») он говорит: «можно представить себе превосходящую все Премудрость через созерцание в естестве существ премудрых и художнических логосов в этой

гармонии и красоте»<sup>1608</sup>.

К высказанному несколько выше сожалению о неточном и неполном переводе значения слова «логос», считаем нужным добавить и следующее замечание. То, что «логос» не вполне покрывается выражением «слово», но включает в себе еще и «разум», «смысл» заметно не только в тех выдержках из свв. отцов, которые трактуют о «семенных логосах» творения. Специалист по Новому Завету проф. Московской Академии Митрофан Муретов в статье «О предположенной справе славяно-русского текста Нового Завета» предлагает в переводе Пролога ев. от Иоанна, вернуться от славяно-русского «Слово» к восстановлению оригинального «Логос», с подстрочным переводом «Разум-Слово». К этому его побуждает то, что в выражение «Логос» евангелист вкладывает оба значения, — и разума, и слова. К тому же славяно-русский текст сохранил в ст. 2 местоимение «Сей» — мужского рода, а не «Се» или «Сие» — среднего, тогда, как «Слово» — именно среднего, а «Логос» по-гречески мужского<sup>1609</sup>. Греческое «логос», даже не переведенное, гораздо полнее выражает свое скрытое значение, чем суженное «слово» или, как это было в приведенных академических переводах из свв. отцов, «закон».

И Немезий Емесский говорит, что нам «непонятны отдельные смыслы (логосы) отдельных явлений», тогда как через всецелый смысл Промысла они становятся понятными, но не каждый в отдельности<sup>1610</sup>.

Неоднократно находим и в мистических записях Ареопагитиков слова об откровении иных смыслов и иной славы в созерцании логосов творения. Здесь учение о семенных логосах значительно окрашивается символическим пониманием, чтобы так именно всецело раскрыться в творениях св. Максима Исповедника, этого наиболее символистического учителя Церкви. За оболочкой вещей этого мира Ареопагитики видят иную действительность. Вещи суть отпечатки иного мира. Небесное, божественное говорит с нами языком этих видимых символов. Напомнить следует, что и сам по себе парадоксальный и почти непереводаемый язык псевдо-Дионисия еще больше затемняется в этой символической игре. Символы для Ареопагитиков видны и в природе и в церковном устройстве. Так, например, он пишет: «Превосходящие нас сущности и чины — бесплотны, и их иерархия принадлежит к миру умопостигаемому и запредельному. А в человеческой иерархии мы видим умножающееся соответственно нашей природе разнообразие видимых символов, которые, соответственно нашим силам возводят нас иерархически к обоживающему Единению»<sup>1611</sup>. И в другом месте он пишет: «Всякая способность нашей разумной энергии стремится понять, что все божественное отчество и сыновство дается, как нам, так и пренебесным силам по дару этого совершенно запредельного (трансцендентного) Отчества и Сыновства, благодаря чему эти богообразные умы, приобретают существо и имя богов, сынов Божиих и отцов Божиих. Здесь речь идет разумеется об отчестве и сыновстве, совершающемся духовно, т. е., бестелесно, невещественно, разумно. Богоначальный Дух, однако, превосходит все невещественное и всякое разумное обожение, также, как и Отец и Сын совершенно изъяты из (трансценденты) всякого божественного Отчества и Сыновства. Это потому, что не существует точного сходства между следствием и причиной. И если следствия имеют на себе некоторые образы (отпечатки своих причин), то все же причины отделены от следствий и превосходят их в силу самой своей изначальности. Чтобы объяснить это примерами человеческими, скажем, что удовольствия и скорби считаются производителями наслаждений и страданий, но сами не наслаждаются и не страдают. Точно также и огонь, как причина тепла и горения, все же сам себя не сжигает и не греет. И если сказать, что жизнь есть жизнь для себя самой (или, что свет является светом для самого себя), то мне кажется, что это неправильные выражения, если только не понимать под этим, согласно некоему объяснению, что все, что принадлежит следствию, имеется предварительно изобильно и существенно в причине»<sup>1612</sup>.

Подобно каппадокийцам, псевдо-Дионисий говорит о премудром устройении всего мира и его управлении гармониею и любовью. Благодаря Богу (или точнее Единому) все со всем общается, и существа одно с другим объединяются, не растворяясь одно в другом, «Умы, души и тела пребывают вместе и в покое и в движении. И будучи Само (это Единое) превыше всякого движения и покоя, Оно утверждает: в покое каждое существо согласно с его собственным логосом и двигает их сообразно с их собственными движениями»<sup>1613</sup>. Бытие, таким образом, осуществляется каждым существом (люди, животные, растения) согласно их собственным логосам<sup>1614</sup>. Но если логосы, всажденные во все твари, являются их зиждительными причинами, то «зло не производится ни логосами, ни силами»<sup>1615</sup>. Оно не есть субстанция, но около субстанции<sup>1616</sup>.

Еще яснее об этих логосах говорит св. Максим. При этом, кроме космологического значения этих логосов, т. е. зиждительных причин в природе, он, как наиболее яркий символический реалист между св. отцами явственно говорит об этих логосах как способах познания иного мира, как с путей, ведущих к разумению иного бытия.

Для св. Максима весь мир логосен и все в мире логосно, ибо «Бог создал первые логосы вещей и сущности всего существующего»<sup>1617</sup>. «Тварь, таким образом, содержит духовные логосы видимых вещей, которые питают ум»<sup>1618</sup>. Св. Максим зовет к «исследованию этих духовных логосов видимых тварей»<sup>1619</sup> и к «созерцанию духовных логосов познаваемого»<sup>1620</sup>. Для него, как до него для Климента Александрийского, Логос Божий есть «Дидаскал», Учитель, Который «дает достойным людям вкушать, как плоть, науку, находящуюся в логосах видимого мира и пить как кровь, ведение (гносис), находящееся в логосах умопостигаемого»<sup>1621</sup>. Т. к., логос человеческой природы состоит в бытии естества из разумной (логосной) души и тела<sup>1622</sup>, а «логос есть граница и мера всего существующего»<sup>1623</sup>, то «упражняясь в созерцании вещей невидимых, ум ищет узнать естественные логосы их, причину их бытия, и что из сего следует и какой о них промысл и суд Божий»<sup>1624</sup>.

«Все творения Божия, в своей природе созерцаемые нами с соответствующим умением, возвещают нам скрытый в них логос и в каждом творении Божиим открывают свое назначение»<sup>1625</sup>. «В Боге неколебимо предсуществуют логосы всех настоящих и по существу пребывающих тварей и имеющих быть, произведенных и только имеющих произойти, явленных и имеющих лишь в будущем появиться»<sup>1626</sup>. Но это еще не самое для нас в данном вопросе интересное. Только что приведенные слова могут быть понимаемы, так сказать, и натурфилософски, то есть, под логосами в последнем отрывке можно предполагать некие законы бытия, смыслы божественного плана. Можно понимать это и как вечный замысел Божий о вещах и явлениях; в таком случае «логос» был бы Платоновской идеей о данной твари. Для нашей темы о символическом мировоззрении интересно другое.

«Сосуществующие в видимых вещах вместе с умопостигаемыми и их духовные логосы Бог привлекает к Себе»<sup>1627</sup>. Иными словами это означает, что эти логосы вещей возводят наш ум к Богу. Отсюда и «познание соотношения существующих вещей в духовном созерцании о Боге»<sup>1628</sup>. И т. к. эти логосы возводят нас к Богу, точнее к божественному Логосу, то по этим логосам существующих вещей «изоощренное в истине око, как по неким письменам прочитывает самый Божественный Логос»<sup>1629</sup>. Поэтому, «тот, кто смотрит на каждое материальное явление нечувственным зрением, но рассматривает каждый из видимых символов духовными очами, тот научается скрытому в каждом из символов боготворящему логосу и в логосе находит Бога... Точно также тот, кто воспринимает природу видимого мира не одними только чувствами, но мудро и духовно, тот, исследуя в каждой твари ее логос, находит Бога,

научаясь от созерцания предлежащего величия существ, Причине самих этих существ»<sup>1630</sup>. В данных словах логос уже не только натурфилософское понятие, не только закон природы, но и символ иного мира. Максим скажет (об этом несколько ниже) о взаимопроникновении двух миров, видимого и потустороннего. В потусторонней сфере бытия вечно содержатся логосы-начала этого мира, а в этом чувственном мире логосы-символы того божественного бытия. Для символиста, таким образом, создается очевидной соотносительность двух планов бытия, этого видимого и иного, вечного. Видимый мир с его явлениями и с самим человеком, со структурой его психо-физического организма есть экран, на котором отпечатлены символы вечного бытия. Надо только уметь прочитывать эти символы, как о том сказал несколько выше св. Максим; надо расшифровывать таинственную криптограмму бытия, доступную для изощренного глаза духовного и совершенно закрытую для непросветленного, чувственного зрения.

Символизм св. Максима ярко выражаен в его «Мистагогии», т. е. «Тайноводстве», символическом толковании храма, алтаря, богослужения. В литургических действиях, обрядах, в архитектуре храма и архитектонике богослужения провидятся очищенным взором истинные первообразы или символы божественной жизни.

Замечательно также символическое понимание и раскрытие того страшного явления ап. Петру, которое имело место в Иоппии и описано в Дн. Ап. (X, 9—16). «Посредством этой плащаницы и находящихся в ней животных умопостигаемый мир проявляется через невидимое, благодаря логосам, или невидимый мир открывается через чувственные, видимые образы»<sup>1631</sup>.

Ученый исследователь этого вопроса, характеризуя логосы бытия, как «das Was» в отличие от «das Wie», или иными словами «интеллигибельное» в отличие от чувственного<sup>1632</sup>, считает, что «иерархия логосов бытия имеет в рефлектирующем человеческом сознании некое зеркальное отражение». Логосы являются как бы обращенными к кому то словами<sup>1633</sup>. Принимая их, человеческий ум угадывает в этих логосах сокровенный их смысл, т. е., самую суть, самое «das Was» данного явления или предмета. При восприятии Максимом духовного пути человека, как непрестающий «анавазис» человека навстречу «катавасису» Бога, ему рисуется такая картина: схождение логосов из Логоса (Божия) и восхождение нашего ума через логосы к Первоисточнику-Логосу. Весь мир поэтому вращается в этом исхождении из Бога и в возврате к Нему<sup>1634</sup>.

Поэтому можно, суммируя сказанное о св. Максиме, характеризовать его гносеологию, как символический путь ума-логоса, через логосы-символы к Логосу-Корню всего бытия, Смыслу всей твари. Мир тварный не только не оторван от Бога и плана божественной жизни, но эта последняя символически отражается на экране тварного бытия. В тварном мире есть соотносительность с вечным бытием.

В XIII гл. своего трактата «О именах Божиих» псевдо-Ареопagit затрагивает сложную проблему Единого и множественного в творении. «Оно — Единое, потому что объединяет все сущее в Своем превосходящем единстве и является причиной всех существ, не выходя однако из Своего единства. Ничто из существующего не непричастно Единому. Это Единое, эта общая причина всего не есть однако единство множественного, ибо Оно прежде всякого различия между единым и множественным, и Оно же ограничивает всякое единство и множество... Нет поэтому ничего из существующего, что каким либо образом не было бы причастие единству Единого, объединяющего Собою во всеобщем единстве всецело всех, не исключая даже противоположное, которое в Нем сводится к единству. Без единства не было бы и множества, тогда, как без множественности вполне возможно Единое; точно также, как единица предшествует всякому числовому умножению. Если, таким образом, предположить, что все будет соединено со всем, то все это создаст единое целое»<sup>1635</sup>. Разъясняя это место



Ареопагитик, св. Максим пишет так: «существует множественность по числу, но единство по виду». Он приводит примеры множества: монеты, травы, кони, быки, люди, духовные существа, всегда связанные единством: металла, растительности, живого начала. «Множественное усматривается в проявлениях, объединяющее же начало всего в Боге, Который и есть Причина всего»<sup>1636</sup>.

Но Бог по св. Максиму («Единое» Ареопагитик) не только является причиной бытия. Он — и связующее начало всего. Он «заключает, объединяет, охватывает и промыслительно связывает внутренней связью все сущее между собой и с Ним Самим». Он есть «причина, начало и цель всех существ, между собой различных по природе». Связь существ с Богом тем самым приближает их друг ко другу<sup>1637</sup>. (Вспомним знаменитую схему [Аввы Дорофея](#)!). Это объединяющее разрозненные части вселенной начало есть «посеянные в них логосы», — говорит несколько дальше тот же Максим. Оно не дает «ипостасному началу» нарушать общее единство и связь своими природными различиями. Объединяющее начало, называемое им «союзом или сродством любви», «мистически всажено в творение для сохранения его единства». Это «сокровенное и неведомое присутствие соединяющей все Причины разнообразно присутствует во всех существах»; (т. е., оно им имманентно). Это присутствие неслиянно и нераздельно составляет все существа в самих себе и друг в друге; оно сообщает им взаимную объединяющую связь»<sup>1638</sup>. Иными словами, это то же посеянное в существах логосное начало, все пронизывающее лучами Божества. Таким образом, тварь неотделима от Бога непроходимой бездной, и в тоже время не сливается с Ним в пантеистическом «всеединстве».

Это все открывает необозримые дали и глубины богословствующему уму. Богочеловеческое и богомирное, лежащее в основе символистического миропонимания, не только не отрывает мир и человека от Бога, но и, не сливая их в какое то безличное «все», позволяет усматривать между ними неразрывную связь и взаимопроникновение вытекающие из указанного выше св. Максимом «сродства любви» Бога к миру и мира к Богу, равно, как и отдельных частей мироздания между собой. Это взаимопроникновение двух миров и пронизанность всего посеянными логосными началами открывает в этом видимом мире отражение мира иного, по которому он сотворен. Оно открывает в человеческом духовном существе отображение Св. Троицы. Оно в процессе мышления, говора и письма отображает предвечное рождение Слова от Отца и Его временное рождение от Девы. Оно дает оправдание всему приточному языку Св. Писания. Оно обосновывает всю символику литургического обихода, особенно же евхаристического богослужения. Оно вдохновляет всю глубочайшую условность иконографических построений с его таинственными откровениями догматов на досках икон, этого поистине «мировоззрения в красках», по меткому слову кн. Е. Н. Трубецкого. Оно позволяет изощренному взору мистиков, всматриваясь в лик природы, видеть в нем отсвет иного, невидимого очами мира. Оно открывает ту изумительную картину, которую так верно называли «космической литургией»<sup>1639</sup>.

Итак, если с одной стороны божественное, творческое и разумное начало пронизывает всю вселенную лучами своих логосов, то, благодаря той же неразрывности мира от Бога, и мир отображает в себе свое божественное происхождение. На нем лежит печать его небесной изначальности.

Мысль Плотина, что «этот мир сть творение высшей природы, созерцающей низший мир, подобный своему естеству»<sup>1640</sup>, усвоена было святоотеческим богословием. Из этого вытекает, что, всматриваясь в явления и предметы этого мира, мы сквозь них угадываем и созерцаем их вечную первооснову и идеальные первообразы. Это имеет особое значение для антропологии.



Христианское учение о человеке замечательно именно потому, что оно усвоило и развило библейскую мысль об образе и подобии Божиим. Человек на себе носит отпечаток своего божественного происхождения. Всматриваясь в человека-образ Божий, мы угадываем и Самого Бога-Первообраз. Человек сроден Бегу; из всей природы никто больше человека не богоподобнее (по слову Филона). Поэтому Климент Александрийский мог сказать свое замечательное слово, что не только человек боговиден и богоподобен, но и Бог человекоподобен<sup>1641</sup>.

Эта мысль навеяна древней философией. Как известно, Платон учил, что мы — «насаждение не земное, а небесное»<sup>1642</sup>, и что душа наша «сходна божественному, бессмертному, умопостигаемому, единовидному и неразделимому»<sup>1643</sup>. Еще определеннее учил Плотин об «уподоблении Богу»<sup>1644</sup>. На этом основании Климент Александрийский и мог развить свое учение о духовно-совершенном христианине, о «гностики», цель которого есть уподобление себя Богу и через богопознание, и через совершенную «умную» молитву, и через подвиг всей жизни. Позднейшая пастристическая литература, в частности, как мы только что видели, св. Максим Исповедник дает нам богатый материал для этого учения об обожении. «Теосис» возможен только, потому что существует соотносительность двух миров, — человеческого и божественного, потому что в духовной природе человека заложены символы божественного, потому что дух человека содержит постулаты троичного бытия.

Подойдя, таким образом, к символизму свв. отцов, следует однако заметить, что самое слово «символ», «символическое», «символизм» по разному донимается и произносится, почему нас в данном контексте не все значения слова «символ» интересуют. Занимает нас, разумеется, только богословское и философское (или точнее гносеологическое) значение этого понятия.

1. Прежде всего «символ» на языке догматическом может значить «вероопределение», догматическое исповедание, торжественная вероучительная формула, «символ веры», как, например: «апостольский символ», или «никео-цареградский», или «Quicumque» pseudo — Афанасия, Халкидонский символ, или орос т. д. Этого всего мы не касаемся, так как, это не имеет отношения к тому символизму свв. отцов, о котором здесь будет речь идти.

2. Чаше всего слово «символ» воспринимается в рамках только гносеологических, как один из моментов познавательного процесса, в частности религиозно-познавательного. Символ здесь ограничивается понятием особого рода представлений, или как удачно в данном случае выражаются немцы, «Ersatzvorstellungen»<sup>1645</sup>. Но если символическое присуще вообще всякому познанию, то в религиозно-познавательном процессе его место особенно естественно. «Теория религиозного познания заканчивается в теории символа и символизма», говорит Auguste Sabatier. Это неизбежно по той причине, что самое религиозное ведение символично. Иными словами, «все понятия, которые им образуются, начиная с первой метафоры, которую создает религиозное чувство, и так до наиболее отвлеченной идеи богословской спекуляции, необходимо будут неадекватными своему объекту»<sup>1646</sup>.

В основе этого лежит соприкосновение Безконечного и Несказанного с ограниченным разумом и немощным словом человека. Трагический конфликт двух богословских принципов, — апофатики и катафатики, порождает символизм в богословии. Символ в смысле чисто гносеологическом и религиозно-познавательном имеет близкое соприкосновение и отношение к знаку, но подобная задача не входит в поле нашего зрения, почему мы ее оставляем без разбора в данном случае<sup>1647</sup>. Символ не есть просто знак; между символизируемым и символом не тождество, а сходство, или точнее, какое то внутреннее сродство. Оно гораздо более глубокое, более темное, более таинственное, чем сходство логическое, почему Бруннер прямо заявляет, что

это «сродство есть душа символа»<sup>1648</sup>. Это внутреннее, несказанное и таинственное сродство и побуждает поэта-символиста говорить чудным и, может быть, нелепым с точки зрения уравновешенного позитивиста-обывателя языком, и употреблять выражения «теплые краски», «острые запахи», «звучащие блики света», «симфонии оттенков», и т. д. Но оставим в стороне эти подробности и подчеркнем лишь то, что для символизма, (какого бы то ни было, религиозного или художественного) — необходимо ощущение таинственного и признание дуализма. «Символизм, — по слову Мережковского, — есть соединение разнородного в одно». На плоскостной почве материалистического миропонимания никогда не вырасти цветам символизма. А религия всегда будет требовать языка символов. «Идея Символа и идея тайны остаются соотносительными. Тот, кто говорит «символ», неизбежно говорит и «таинственное» и «откровение»<sup>1649</sup>.

3. Поэтому из указанного понимания символа, как представления, или точнее «Ersatzvorstellungen», надо выделить в особую группу всю религиозную символику. Язык богословов (и особенно речи пророков и мистиков) символичен, и подчас парадоксален, и всегда поэтичен. Истинные богословы были и поэтами по своему миропониманию и религиозному настроению. Они становились иногда таковыми и в узком смысле этого слова, когда богословствовали в стихах, как например: св. Григорий Богослов, св. [Софроний Иерусалимский](#), св. [Андрей Критский](#), св. Иоанн Дамаскин и мн. др.), но всегда оставались поэтами по своей внутренней тональности, ибо воспринимали все символично и таинственно. Религия есть область б е зконечного. н е выразимого, сверх естественного, п о т устороннего, т. е., абсолютного и трансцендентного. Из этого ясно, что всякие попытки сопоставить «духовное» («Ueberwelt») с миром природного («Welt») являются неизбежной основой религиозного символизма. Поэтому символ в религии занимает место между отрицанием и творением религиозных образов<sup>1650</sup>. Для некоторых ученых, стоящих на линии наивного позитивизма конца прошлого века, символизм есть только этап в развитии религиозного сознания, последующий за фазою непосредственного выражения религиозного чувства, но сводится он к тому же творчеству образов, особого языка и т. д.<sup>1651</sup>.

В ненасытимом желании все поглотить наш разум в целях познания сравнивает, ищет новые образы и слова, создает символы, переводит явления внешнего мира на свой язык. Он ищет сродного между явлениями одного и другого порядка; мира внешнего, ему видимого и мира иного, запредельного. Богословие переводит догматы из области чистой метафизики в сферу символов, придавая им особый смысл. Происходит, таким образом символизация этого мира. По отношению к Богу, к Абсолютному все соотносительно, но Сам Абсолют неадекватен ни с чем. Символ создается не анализом понятий, а непосредственной интуицией. Художественный или пророческий ум всматривается в то или иное явление и находит в нем что-то сродное из другого мира, находит его символ. Этот символ входит в язык художника или богослова-пророка. Этими символами полна Псалтирь, вещания пророков, гимнография Церкви, как Восточной, так и Западной, вся церковная иконография. Все песнописатели Православной Церкви, — св. Иоанн Дамаскин, св. Косма Маиумский, преп. Андрей Критский и других множество, создали в церковном обиходе ту область аллегорий, тот язык типов и символов, те образы, которыми Церковь говорит и дышит. Как цветные стекла готических соборов, как миниатюры древних часословов и псалтирей, они украшают страницы наших богослужебных книг.

Катакомбы полны символических изображений Христа и Церкви. Заимствованные во многом из Евангелия, а отчасти созданные поэтическим религиозным вдохновением самих христиан, эти символы перешли на страницы наших миней, октоиха и триодей. Добрый Пастырь, птица пеликан (славян: «неясыть»), львенок (славян: «скимен»), виноградная лоза, —

символы Христа. Ранне-христианское апокалиптическое произведение Ерма «Пастырь» в символическом построении башни говорит о жизни и тайне Церкви. Все такие образы, как Купина, Лествица, руно, несекомая гора, жезл, ручка, стамна, скрижал, древо благосеннолиственное и древо светлоплодовитое и т. д. и т. д. и т. д., — все это символические очертания, в которые Церковь благоговейно и художественно облачает Честнейшую Небесных Воинств<sup>1652</sup>. Наша иконография с своеобразнейшим языком своих образов, оттенков, линий поистине представляет собою особое «мировоззрение в красках», дерзая на своих «деках» богословствовать и создавать целые догматические прозрения, всегда, конечно, символические.

Восток, как вообще более богатый своим литургическим богословием, чем латинский Запад, богаче и символикой своего богослужения, но и Запад может похвалиться символизмом своей гимнографии. Тк. наз. «sequentiae sancti evangelii» (близкие по содержанию и форме к *graduale*, и напоминающие наши «похвалы» или «величания», акафисты), все эти литании и кантики кардинала Петра Дамиана, Хильдеберта Лавардинского, гимны Alain de Lisle (Alanus de Insulis), Адама из св. Виктора, св. Фомы Аквината, Бонавентуры, мистические толкования драгоценных камней, и в этой линии написанный гимн о Небесном Иерусалиме епископа Рейнского Марбода († 1125 г.), — все это вносит богатейшую орнаментировку символов в тяжеловесную медь средневековой латыни западной гимнографии<sup>1653</sup>.

4. Но все, только что указанное, является попытками исканий символических образов для богословских понятий, все это искание форм, в которых можно было бы обозначить божественное. Не о таком, однако, понимании символа говорим мы, когда думаем о символизме свв. отцов. Если гимнография и светская поэзия создавали символы, и в предметах внешнего мира (Купина, жезл, пеликан, Пастырь и под.) искали символических обозначений и имен для Бога, Богоматери, Церкви и т. д., то тот символизм писателей Церкви, который мы имеем в виду, не символы создавал для своего молитвенного обращения к Богу, не божественное изображал в символах, а, представляя себе весь мир, как символическое отображение иного мира, раскрывал, расшифровывал эти видимые символы и, всматриваясь в них, угадывал в них, непреходящую реальность божественного. Для этих писателей Церкви явления этой природы, предметы внешнего мира, твари были только отблесками иной реальности. За «грубою корою вещества» этих преходящих предметов, они провидели истинную, непреходящую сущность мира вечного. Они, по приведенному выражению св. Максима Исповедника, «не чувственным зрением, но рассмотрением духовным взором каждого из видимых символов, научались скрытому в этих символах боготворящему Логосу, и в Логосе находили Бога»<sup>1654</sup>. По слову того же св. отца Церкви, «весь мысленный мир таинственно в символических образах представляется изображенным в мире чувственном для тех, кто имеют очи видеть, и весь мир чувственный, если любознательным умом разбирать его в самых началах, логосах заключается в мире мысленном; этот в том своими началами, а тот в этом своими «символическими) образами»<sup>1655</sup>. У отцов создавалось особое символическое мировоззрение, как у церковных гимнографов или поэтов символистов создавался свой символический язык. Они всматривались в человека, в явления природы или церковное священноначалие, всматривались и интуитивно находили в них то, что эти явления и предметы отражали из области иной действительности. Как когда то Адам, идя по раю, всматривался в зверей, всматривался своим логосом, постигал скрытый логос каждой такой части мироздания, и творил ему имя, — таинственнейший непостижимый процесс, — так и духовно одаренный христианский мыслитель всматривался в лик природы, но не имена ей творил или искал для нее, а прочитывал сокровенную суть этих явлений, расшифровывал великий иероглиф природы, разгадывал его загадку, и открывал и Того, Кто это создал и то, что за этой природой кроется, и символом чего эта природа или ее часть являются.

В этом мире внешних явлений надо только уметь усмотреть их сокровенную сущность и раскрыть, заложенную в них тайну. При таком символическом мироощущении космология становится антропоцентричной, а антропология хрисицентричной. Для свв. отцов символ является поэтому не только моментом гносеологического процесса или этапом в развития культа, а целостным мироощущением. Они были символистами, конечно, не в таком же точно смысле, как французские поэты конца XIX в. (Малармэ, Верлен, Альберт Самэн и др.) или наши символисты XX в. (Блок, Белый), но безусловно одно и тоже основное лежало в восприятии мира у одних и других.

Богословие классических писателей Церкви было творческим и дерзновенным потому, что, по складу ума своего, по восприятию мира и по языку, эти отцы были ближе к понятиям Библии и Евангелия, к языку пророков, апостолов и Самого Господа. А это все было пронизано тем символизмом, о котором мы и говорим. В своей во многом замечательной актовой речи (сказана в 1.911 г.) проф. Киевской Дух. Академии М. И. Скабаланович объясняет: «Язык иудеев и классической древности был полнотеленнее, конкретнее... Еврей прилагал слово дух *тах* одинаково и к ветру, и к дыханиям человека, и к душе его, и к Духу Божию. К столь различным явлениям это слово прилагалось не в различном смысле — к одним в прямом, а к другим в метафорическом, как у нас, а потому, что во всех этих явлениях древний еврей находил нечто столь однородное, что требовало обозначения одним словом, как один и тот же по существу предмет. Дыхание живительного ветра, сообщавшее природе новые силы, он не находил оснований в существе отличать особым словом от одушевляющего человека и весь мир начала...» «Древний человек не отделяет так телесного от духовного, как делают ныне. Как будто самое понятие о духе библейских писателей не было столь абстрактным, как ныне». «Столь же конкретно, например, и представление книги Притчей о Премудрости Божией: здесь не полагается существенного различия между тою Премудростью, которая устроила с Богом мир, и той, которая слышится в песнях, на улицах и в речах на площадях ([Притч. I:20](#)), благодаря чему получается возможность также живо ощущать эту, по-видимому, столь недостижимую премудрость, как всякую реальность в мире. Аналогия видимого с невидимым была настолько понятна и необходима, что теперешний разрыв их в нашем представлении был бы тогда немыслим»<sup>1656</sup>. Скабаланович объясняет дальше, что в еврейском языке не было общих, многосодержательных слово, с давно утерянными коренными значениями, как «Бог», «Deus», «θεός», а называли Бога всегда только по той стороне Его, которая открывается в известном действии. То Элоим, то Эл, то Яхвэ, то Адонаи, то Шаддай; мы теперь восполняем эту бедность словами «небо», «Промысел» и под. Поэтому богословие должно бы оставить отвлеченность и обратиться к образности и конкретности древней мысли и языка. «Церковь постоянно напоминала, — говорит автор, — что символическими понятиями не покрывается сполна ее учение, что в нем есть остаток, не уложившийся в них, что в самых символах веры скрыт более глубокий смысл, чем какой дается прямым значениям их слов».

Отцы обладали, благодаря своему целостному, т. е. для нас это и есть церковному мировоззрению, большей проникновенностью в мир и его тайны. Они видели не поверхность явлений а его корень, его божественное начало. У отцов не было объективации, не было абстрактности. И поменьше должно быть этой абстрактности в науке о Боге. «Идеалом богопознания ап Павел ставит самое осязание (Дн. XVII, 27) Бога в видимом мире. В мире должны быть показаны следы присутствия в нем Бога, действия Его в нем»<sup>1657</sup>. Символическому реализму мистических писателей Православия вполне поэтому соответствует учение о божественных энергиях, об этих следах Бога в мире. Оно вполне нашло свое место и у Паламы.

Палама следует по той же, нами выше указанной, линии богословствования церковных



писателей. Об этом мире он так говорит: «Бог устроил этот видимый мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть одного мира»<sup>1658</sup>. Мысль эта вполне согласна, с приведенной цитатой из св. Максима Исповедника, и в конечном итоге восходит к неоплатоническим истокам православного богословия. Плотин пишет: «этот мир есть творение высшей природы, создающей низший мир, подобный своему естеству»<sup>1659</sup>.

Исихаст, очистив свое сердце строгим подвигом, и пройдя свой путь восхождения на Фавор созерцаний, видит в своем молитвенном безмолвии глубину божественного происхождения этого мира и премудрый замысел Бога о нем. И в человеке он видит не только его величие, разумность, превосходство над этим низшим миром, но, благодаря символическому подходу, он видит в человеке как бы некое зеркало или экран, отображающий с особою силою божественное устройство человека и связь его с премирным началом вечного Всеединства.

Человек и мир неотделимы от Бога не только потому, что Бог Творец их, не в плане, следовательно, логическом, причинном, но они неотделимы и потому, что все это создано по образу Божию, потому что в основе человека лежит Бог и божественное; потому что в самом плане этого мира покоится его вечная первооснова. И человек вечен не потому только, что он создан по образу вечного, но и потому, что в Боге небесное Его человечествоечно. «Непорочный и чистый Агнец Христос предназначен еще прежде создания мира» (1 Петра I:20). «Человек в целости своей, — говорит Плотин, представляет некое божественное зрелище»<sup>1660</sup>.

Исихаст видит премирные бездны, и они божественны и вечны. В этом духовном созерцании он проникает и к самому Богу, и ему, в меру его духовного совершенства, открывается то, что доступно умному усмотрению человека. «Творец и Владыка всяческих, — пишет Палама, — сотворив по Своей доброте все из небытия, по превосходству Своего могущества и по несказанному и непостижимому богатству Своей премудрости и благодати, создал после всего и человека, чудесно сочетав в одно малое создание, и как бы сосредоточив в нем всю тварь. Потому Он создал человека последним, что человек составлен из двух миров и украшает собою оба мира, т. е. видимый и невидимый. И Бог неизреченно соединяет в нем ум и чувства, использовав воображения, намерения и рассуждения, как бы внутренние естественные связи. Так. обр., Бог сотворил человека существом мыслящим и видимым. И как вечнодвижущееся небо, Он связал посредством неподвижной земли, так и того же человека Он сотворил миром, навсегда установленным и движущимся. И т. к. человек и вселенная созданы одним устройением Одного Художника, то они имеют много общих сродных черт: они взаимно превосходят друг друга, — один величию, а другой разумением. И человек является в мире сокровищницей, как некое многоценное богатство в большом доме, гораздо более богатый, чем заключающий его дом. И как некое разнообразное и многоценное царское украшение в царском дворце, ибо дворец и дом устроены из огромных, но дешевых и простых камней, а это украшение убрано малыми, но зато редкими и многоценными камнями. Насколько превосходнее неба человеческий ум! Ведь он есть образ Божий и познает Бога, и, если угодно, он единственный из земных созданий совозносит до Бога свое тело смирения. Насколько совершеннее земли человеческое чувство, которое не только охватывает ее измерениями и качественными признаками, но даже коснулось своим ведением и небесных сфер и воспринимает различные движения, и быстро познало многообразные и многозначительные сочетания и расстояния звезд и созвездий, и оттуда породило начало испытательным наукам! И то, что находится между небом и землею по достоинству своему незначительнее того, что на грани ума и чувства по той же причине сходства с различными окружающими массами, т. е. неба и земли, с одной стороны, и ума и чувства, с другой... Бог предрассудил это премудро и вместе с тем человеколюбиво, и так почтил наше естество многими и различными милостями;



поэтому Он даровал нам сугубые или, правильнее сказать, многочисленные познавательные способности, т. е, ум и чувства, и, кроме того, и промежуточные способности, и вследствие этого предназначил каждого из нас к сугубому, и даже многообразному, знанию и деятельности»<sup>1661</sup>.

Но человек не только сосредоточивает в себе, как микрокосм, все бытие мира. Мы видим, из приведенного отрывка, что Палама учит в совершенном согласии с цитированными ранее писателями Церкви, о согласованности человека с миром, об их взаимной соотносительности. Св. Григорий Палама учит и о другом: **человек отображает и божественное бытие. Если всмотреться в человека, то увидим в нем Бога.** Душа троиственна по образу Св. Троицы. Ум человека, сообразно Первому и Вечному Уму, имеет свою сущность и свои действия или энергии.

В истории православной мысли Палама известен, гл. обр., по своему учению о сущности и энергиях в Божестве. Весь его спор с. Варлаамом, святогорский и синодальный томы, соборы 1341 и 1351 г. г. вертелись около этих понятий. Пример, на котором Палама поясняет свое богословствование об усии и энергиях, — это чудо Преображения. Фаворский свет является одной из энергий Божества. Божество по существу Своему непричастное человеку, становится причастным по Своим действиям или энергиям. Эти действия Бога суть, как бы выходы Его из Своего вечного покоя. Но Палама не ограничивает своего учения об энергиях и усии только внутрибожественной жизнью. Для него эти вопросы не суть только отвлеченные понятия, нечто метафизическое. Он находит этому символы и в низших планах бытия, в частности, в духовной природе человека.

Так он учит, что «одно есть сущность, а иное его деятельность... Ум, не то, что глаз, который видит прочие видимые вещи, какие нужно; и это бывает, как говорит великий Дионисий, по прямому движению ума, а потом он возвращается в себя, действует в себе самом и видит себя самого. Тот же писатель называет это «круговым» движением»<sup>1662</sup>. В том же произведении («Об исихастах») Палама говорит, что внеположная и отделенная часть ума не м. б. его сущностью<sup>1663</sup>. Рассуждая о том же и в «Трех главах о молитве и чистоте сердца», он опять таки различает сущности ума от его энергий, под которыми он подразумевает самые помышления, размышления, мнения и т. д.<sup>1664</sup>. Очень характерна в данном случае и самая ссылка на псевдо-Дионисия с его понятиями о прямом и круговом движении ума, и выходами из себя. Ареопагитики видят те же движения и в самом Божестве, и в данном случае применяют выражения чистой теологии к гносеологии и психологии. Ум человеческий является тут только отображением Вечного и Первого Ума, по сходству с Которым он и устроен. В самом деле, и о Боге псевдо-Дионисий говорит, что «Он по преизбытку Своей благодати отделяется от Самого Себя и, будучи Сам вне всего, приводит Себя во все в силу сверхсущественной Своей способности быть вне Себя, не исходя из Себя»<sup>1665</sup>. Так. обр., «выступления» Божий, имеют подобные же и соответствующие выступления ума человеческого. В этом случае ум человеческий, как символ и отображение Ума Вечного, учит нас через созерцание его подниматься к Первообразу, к Вечному Уму.

Но не только богословское учение Паламы о сущности и энергиях Божества находит свое соответствие в его учении о сущности и энергиях в строении ума человека. Символизм открывается им и в других богословских воззрениях, и они находят свое отображение в мире низших реальностей, в частности, в человеке, и, так. обр., человек становится и с другой стороны символом иного бытия и мира божественного. Палама делает эти выводы из тринитарного догмата. Вот что он пишет в «Главах».

Он именует Божество «всеблагой и сверхблагой Благодатью» Божество есть «благо и

вершина благ, и не может отделиться от совершенной благодати. А т. к. Ум есть сверхсовершенная и всесовершенная благодать, то что же другое могло бы происходить из нее, как из источника, как не Слово?» При этом Палама различает это Слово, от произносимого нами слова, как действия тела, т. е. языка; отличает он его и от, всажденного в нас слова, действующего в нас некими образами; оно отлично опять таки и от мысли в рассуждениях. Слово, всаженное в нас, почивающее в нашем уме и имманентное ему есть, отблеск того Слова Вечного Ума, по образу Которого сотворен и человек. А т. к. «Благодать, которая рождается из умопостигаемой благодати, как из источника, есть Слово, а Слово никто не может представить без Духа, то поэтому и Бог Слово из Бога имеет Святого Духа, происходящего с Ним из Отца». Этот Дух не тоже, что «дух наш, связанный со словом, произносимым нашими устами, и не тоже, что дух, хотя и бестелесно, но связанный со всаженным в нас елемом или с мыслью нашего рассудка...» «А Дух Высочайшего Слова есть, как бы некий неизреченный Эрос Родителя к Самому неизреченно рожденному слову»<sup>1666</sup>.

Отсюда делаются такие выводы. «И наш ум, созданный по образу Высочайшего Эроса, постоянно направлен к ведению. И этот Эрос от него и в нем, и происходит от Него вместе с врожденным словом. И это неумолимое стремление людей к познанию служит ясным доказательством даже для тех, кто не в состоянии понимать сокровеннейших явлений в себе»<sup>1667</sup>. Как Св. Троица, высочайшая Благодать, есть Ум, Слово и Дух, так и «троическое естество, следующее за Высочайшее Троицею, больше всех других существ сотворено по Ее образу; это есть душа человеческая, и именно душа умная, словесная и духовная»<sup>1668</sup>. Она должна сохранять свой чин, и быть ниже одного только Бога, работать, подчиняться и слушаться только Его Одного. Естество души человеческой отличается от того же естества ангельского тем, что дух человеческий есть дух животворящий, имеющий оживотворить, соединенное с ним земное тело, тогда как у ангелов этого тела нет, и потому нет и животворящего духа<sup>1669</sup>. Поэтому человек больше, чем ангел, создан по образу Божию<sup>1670</sup>. Это устройство души человека Палама называет «троическим» и надмирным миром души, с любовью внутри человека созданным»<sup>1671</sup>.

В этих рассуждениях на Паламу, вероятно, можно обнаружить влияние ранних писателей, и, в частности, св. Фотия, патр. Константинопольского. У него мы читаем: «в душе человека отображается сверхсущее и сверхестественное от сверхсущей сущности и бесплотной красоты (Божества), и потому, что в троичном тождестве (т. е. в разуме, памяти и воле) наблюдается, сохраняющее неслиянными, различие сил. Если угодно, то человек еще и потому создан по образу, что Логос исходит из души, производящей его по естеству, сохраняя его неслитность с душой и противоположность ей. Оно показывает также и соприсутствующую и равночестную Ипостась Духа»<sup>1672</sup> (ср. также и сказанное выше о св. Григорие Нисском и св. Анастасие Синаите).

Для средневекового богослова духовный мир человека, отображая, так. обр., в своей внутренней жизни (ум — слово — дух или сущность и энергии духа) внутритроичную жизнь, открывает путь к символическому богопознанию. Будучи образом Троицы, ум человека потому и может богословски постигать Св. Троицу. Современный нам богословский язык, утвержденный в опыте критической философии, открывает более устойчивый путь для богословствования. «Откровение премирного Божества человеку, человечно, сообразно человеку. Другими словами, в природе духа и в строении разума, в естественной его проблематике содержатся постулаты откровенного учения о Боге, возможность его приятия. Образ Божий в человеке есть онтологическая основа откровения... Человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества, на нем лежит его печать»<sup>1673</sup>. Этот язык

современной нам философии более научно формулирует то, что п о своему говорили св. Максим и Палама.

Интересно, что и в протестантских трудах, далеких от святоотеческой традиции, находим иногда примечательные мысли. Так, правильно уразумев психологию религиозного откровения, Брунер считает, что оно есть «проблеск в явлениях божественной безначальности всякого явления». Благодаря ему мы видимое приемлем, как символы или подобия невидимого... Из глубокого прозрения природы рождается прозрение божественного... Мир есть экран божественных проявлений, история постепенного самооткровения Бога в человеческом духе»<sup>1674</sup>.

Тот же символизм усматривается Паламою и при дальнейшем развитии его мысли о человеке. Известная параллель видится им во взаимоотношениях человеческой души и тела с взаимоотношением Бога и всего мира. Рассуждая в своих «Главах природных, богословских и пр.» о вездесущии Божиим и Его неограниченности никаким пространством, о том, что не мир содержит вездесущего Бога, а Бог содержит мир и превосходит его, Палама переходит затем и к миру ангельскому и миру души человеческой.

«Ангелы и души, будучи бесплотными, не занимают места, но и не вездесущи. Они не содержат всего мира, но сами нуждаются в содержащем. Следовательно, они находятся в содержащем и охватывающем все, будучи им соответственно ограничены». Но что касается внутреннего устройства человека, Палама говорит: «душа, однако, содержит тело, с которым она создана и находится повсюду в теле, а не в каком либо месте тела; не как охваченная им, но как содержащая, охватывающая и оживотворяющая его; и это все по образу Божию»<sup>1675</sup>. Следовательно, то, как относится мир к Богу и Бог к миру, имеет свое символическое отображение и во внутреннем устройении человека. Глядя в человека или, следуя ареопагитовскому онтологическому, а не только нравственному очищению, углубляясь в себя, человек может путем рассмотрения своего внутреннего маленького мира подняться и до созерцания божественного. Человек в данном случае представляет собою экран, на котором проэктируется символически весь план мироздания.

Итак, душа человека тройственна по образу Св. Троицы; душа, стало быть, символически отображает внутреннее бытие Божества. Ум человека имеет свои сущность и энергии, и, так. обр., символически отображает Бога с Его непостижимой и непричастной сущностью и постижимыми, причастными энергиями. Душа вездесуща в теле, как Бог в мире. Она не охватывается и не содержится телом, содержит и превосходит его, как и Бог содержит и превосходит весь мир, не содержась и не схватываясь им. Так. образом, душа в человеческом теле есть символическое отображение Бога. Но это не все!

Если внимательнее всмотреться в строении мира и человека, в поток явлений, их связь и взаимоотношение, то «под грубою корою вещества» мы усмотрим еще большие и замечательнейшие параллели с горним незримым миром, и найдем символические отображения иного бытия.

Так, например, в психологии и гносеологии Палама находит такой любопытный пример, подтверждающий его символическое миропонимание. Он говорит (Сар. 63): «Можно было бы со многими другими сказать, что и тройческое строение нашего познания показывает, что мы больше, чем ангелы, созданы по образу Божию, и не только потому, что оно тройческое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем, кроме рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и познаний; земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего (разумеется, не из совершенного небытия, ибо это дело Божие), все это дано только людям... Невидимое слово ума, не только соединяется по воздуху с органом

слуха, но и пишется, и видится телом (глазами) и через тело, и это Бог даровал только людям. А происходит это для достаточного удостоверения пришествия и явления во плоти Всевышнего Слова. Ничего подобного никогда не свойственно ангелам»<sup>1676</sup>.

Кроме того, что Палама лишний раз подчеркивает превосходство человеческой природы над ангельской (об этом подробнее сказано будет в гл. VII настоящего исследования), он здесь, в данном примере, находит еще одно символическое отображение горнего мира и его реальности в нашей ограниченной действительности. Произнесение человеком слова и надписание его на хартии дает богословскому уму ключ к символу. Невидимое и неосязаемое до этого слово, как и Слово Божие до Его вочеловечения, становится видимым, осязаемым после произнесения или написания, как и Слово воплотившееся в тело человеческое. Письмена на хартии или, облеченная в звуки человеческого голоса, мысль, выражаясь образно «внутренний разум», становятся в процессе говора «произнесенным словом» или, еще точнее, при воплощении в письменные знаки «словом воплощенным». Говор и письмо для святоотеческого символического реализма таинственно отображают Боговоплощение. При каждом произносимом слове, при каждом начертываемом на бумаге «писалом человеческим» письменном знаке символически отображается и напоминает духу человеческому таинство Боговочеловечения.

Не лишним будет сделать такое сравнение. А. Sabati er пишет: «*Qu'est-ce qu'un symbole? Exprimer l'invisible et le spirituel par le sensible et le matériel, tel est le caractère principal et la fonction essentielle du symbole. C'est un organisme vivant où il faut distinguer entre l'apparence et le fond... Ni les traits que trace ma plume, ni le bruit que fait l'air dans mon larynx n'ont une ressemblance positive avec ma pensée. Mais ces lettres et ces sons deviennent des signes pour ceux, qui en ont la clef. Il expriment la pensée insaisissable*»<sup>1677</sup>.

Итак, современный рационалист христианства в процессе говора и письма не может подняться выше уровня школьной психологии и гносеологии. Для него произнесение и написание мысли человеческой есть только психо-физиологический процесс. Ничего больше! Для святоотеческого символизма это таинственное отображение боговочеловечения.

Позитивизм с его узко рационалистическим взглядом на человека породил и узкий подход к душевной жизни. Школьная психология, претендующая быть экспериментальной, опытной, ограничила этой свой опыт очень узким кругом феноменов. Она изучает в своих опытах только внешние проявления душевной жизни и глубже идти не в состоянии со своими научными средствами. Все сложные приборы для наблюдения за душевными явлениями дают учебнику психологии материал только об аперцепциях, внимании, памяти и под. Душа, как искра вечности, не доступна наблюдению профессора психологии, а иными из них ее самостоятельное существование просто берется под подозрение.

Иную психологию знали свв. отцы подвижники благочестия. Не поверхность души только была доступна их изучению, а самая суть души была предметом их созерцания. Онтологический катарсис псевдо-Дионисия не есть иное что, как отрешение души от всего внешнего и даже от своих собственных функций и способностей и погружение в самое себя<sup>1678</sup>. Это характерно для всякого вообще мистического совершенствования. Иными словами, это есть стремление быть свободным от всякого различия субъекта и объекта или, как говорит ученый исследователь мистических течений: «*frei von der Dreiheit: nämlich vom Gegensatz des Erkenners, des Erkannten, des Erkennens*»<sup>1679</sup>. Точно также и исихасты в своем упражнении в умном делании достигали не только нравственного очищения (это так сказ. азбука аскетизма и необходимое обоснование для исихии), а внутреннего созерцания своей сокровенной сущности. Выше были приведены слова Паламы о возможности для ума (души) созерцать не только внешние явления,



но и самого себя<sup>1680</sup>. В житийной литературе не мало рассказов о том, что подвижники видели душу по природе своей бесплотную и, следовательно, невидимую. Видели ее обостренным внутренним оком и совершенно реально. Преп. Антоний видел душу преподобного Амуна, носимую ангелами после его смерти на небо<sup>1681</sup>. Братия пустыни видели точно также и возносимую ангелами душу умершего аввы Анувия<sup>1682</sup> и аввы Пафнутия<sup>1683</sup>. Такое видение души собственным духовным опытом может быть названо поистине экспериментальной психологией.

Душевные феномены (воля, чувства, слово, память, восприятие и т. д. сами по себе не были предметом святоотеческого психологического наблюдения. Они их не интересовали в своей оторванности от вечной их основы — души. Эти явления, если и привлекали к себе внимание, то только, как символы иного бытия, как отображения вечной жизни Самого Божества. Через эти символы свв. отцы созерцали божественную первооснову мира, души, человека, созерцали, если можно так выразиться, — внутритроичную жизнь Бога. В этом отношении Палама не одинок. До него Ареопагитики и св. Максим развивали этот символический реализм. Точно также и современник Паламы св. Григорий Синаит развивает тот же символический взгляд на человека. Душа есть отображение Св. Троицы, да и не только душа, но и весь человек создан по образу Св. Троицы<sup>1684</sup>. Душа подобна Богу тем, что, как Бог приводит в движение все твари, так и душа приводит в движение все члены тела и направляет их к их собственному действию<sup>1685</sup>.

Современному научному сознанию символическое мироощущение, по-видимому, совершенно чуждо. Увлечение символизмом ограничилось только небольшой группой художников и поэтов. Выше было указано, что и ученые, занимавшиеся символом, интересовались им только, как формой познания или этапом в истории религии. Символизм свв. отцов, как особое миропонимание, как источник богословского познания, почти не привлек к себе внимания ученых исследователей. Даже капитальная работа Макса Шлезингера<sup>1686</sup> не восполнила этого пробела в европейской научной литературе. Им разработан вопрос о символе, кажется, всесторонне и, м. б., исчерпывающе, кроме этого именно богословского символизма. Касается Шлезингер символизма и в области религии и языка, и права, и социологии, и искусства, и быта, но символического реализма в патристике он совершенно не затронул. И хотя современное направление символизма в поэзии автор сближает с древней религиозной символикой, все же он символизм понимает только, как форму литературного выражения и ступень развития искусства, не больше<sup>1687</sup>.

Поэтому особую значимость приобретает оценка средневекового символизма, как мировоззрения, которую находим у Лейденского профессора J. Huizinga в его прекрасной книге об упадке Средневековья<sup>1688</sup>. Он говорит об этом не только с эрудицией большого знатока эпохи, но, что гораздо важнее, с любовью и почтением к излагаемому им предмету. Он сам призывает к большей почтительности в подходе к изучению символизма, как этапа в развитии культуры<sup>1689</sup>.

В средние века соотношение символическое было гораздо больше подчеркнуто, чем соотношение причинное или генетическое, — говорит автор. И это потому, что «вся вселенная раскрывалась, как необъятная совокупность символов...» «Это наиболее ритмическое мировоззрение, полифоническое выражение мировой гармонии...» «Средневековье никогда не забывало, что вещи были бы бессмысленны, если бы их значение ограничивалось только их непосредственной функцией и феноменальностью, но что, наоборот, по самому существу своему каждая вещь тяготеет к потустороннему»<sup>1690</sup>. Но, что особенно важно в изложении символизма у Huizinga, это его стремление подчеркнуть неразрывную связь символизма св.



отцов с тем мировоззрением, которое известно под именем «реализма» или, как он сам характеризует его, «платоновского идеализма». В самом деле, для христианского богословия, которое в большинстве своих представителей примыкало скорее к реализму, чем к номинализму (или даже концептуализму Абеяра), бытие общих идей (универсалий) вообще было вполне действительным, реальным. Идеи не суть поэтому только «примышления», как говорили во времена Евномия и тринитарных споров. Слово и имя не есть только знак или этикетка, приклеенная на вещи. Слово имеет свое реальное значение и бытие, как осколок Вечного Логоса Божественного. За миром эмпирической множественности стоит мир общих понятий, мир только отражающийся в этой эмпирии, как в зеркале. И благодаря именно символическому миропониманию, Средневековье обладало цельным и гармоническим образом всей Вселенной. И если спор реалистов и номиналистов может казаться отвлеченной схоластической логомахией, то, как верно замечает Huizinga, «символизм позволил Средневековью почитать мир и облагородить земные отношения и занятия». В этом его практическое значение. Но, что особенно важно, «символизм — это как бы музыка на тексте формулированных догматов, которые без него остались бы слишком сухими и отвлеченными»<sup>1691</sup>.

Святоотеческое мироощущение так и смотрит на этот мир, как на отображение иного мира. Экран эмпирической действительности есть только сложное сплетение преходящих символов, таинственно говорящих о вечных и непреходящих, идейных реальностях иного плана. На вещах и явлениях сохранился отпечаток чего то иного, отзвук иных миров. Они говорят о вечных прообразах этого мира, они вещают о Самом Создателе. У вещей есть свой язык, как у тварного мира есть своя Душа, вся природа являет собою таинственный иероглиф. И не потому только, что в этом мире для нас еще много недоступных «законов природы» и «естественно-научных загадок», которые, при постепенном усовершенствовании научного знания, станут более понятными, будут изучены и им найдутся соответствующие «законы», откроются новые космические силы, химические элементы, планеты и пр., — это все не так важно! — ибо это все почивает в плоскости той же природы. А таинственна она потому, что скрывает в себе какую то загадку иного мира, что то недоведомое из области потустороннего, не природного, не тварного, скажем просто: из жизни божественной. Природа знает что то большее о Боге и Его премудром плане, чем ученые системы богословов.

Между миром этим и миром идей, между человеком и Богом есть глубокое, вечное сродство. Они связаны узами органической близости. И если мы о Боге по существу Его можем только молчать, если никакое определение Ему не соответствует, то отобразить Бога могут этот мир и человек. Всмотримся в лик твари, и в ней мы найдем зиждательные и художественные логосы ее бытия, отражающие Логос Божий. Всмотримся в человека, и в его внутреннем мире, в «психических явлениях», мы сможем рассмотреть таинственную криптограмму, логосы которой отражают Вечный Логос, по образу Которого создан человек, Св. Троицу, по подобию Которой живет наша духовная, тоже троичная жизнь.

Жюжи обвинял язык Паламы в «антропоморфизмах в отношении к Богу, язык нечистый и ложный»<sup>1692</sup>, но этим самым ученый недруг Православия признался в своем символическом нечувствии, Приближение Бога к человеку в богословском сознании и искание в человеке и мире символов божественного бытия, отпечатков творческого акта Божия вовсе не есть грубость и ложь антропоморфизма, а только целостное понимание взаимоотношения Бога к миру. Бог не сливается с тварью пантеистически, но между ними нет опять таки непроходимой бездны. Антропоморфизм языческой мифологии нам, конечно, не приемлем по своей чувственности и какой то примитивной наивности, но нельзя все же не признать, что антропоморфизм сделал шаг вперед, что он прозрел, почувствовал, (но не сумел верно выразить) близость твари к Богу и Его любовь к ней, их в известном смысле родственность. Этот языческий антропоморфизм

выражает тоску человечества, по сострадающему ему Боге, тоску по Богочеловечеству.

Недаром некоторые писатели церкви, — правда, они в меньшинстве, — усматривали образ Божий в теле человека, «в котором в будущем будет облечен Иисус Христос» [1693](#). И наше литургическое богословие в своем чине погребения, устами св. Иоанна Дамаскина, оплакивает: «плачу и рыдаю... по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславну», т. е. нашу тленную, «лежащую во гробех» плотскую красоту. Это не значит, что Бог есть тело («Deus **corpus** est» Тертуллиана), но, что тварь имеет свое начало в безначальности Божией, что она выношена в Троицином Совете Божией Премудрости и создана рукою Божией (опять антропоморфизм!)

Псевдо-Дионисий пишет: «сама материя, получив бытие от Истинной Красоты, сохраняет чрез все свое материальное устройство некие следы духовного благообразия, через посредство ее можно подняться до нематериальных прообразов ее» [1694](#). Преп. Симеон Новый Богослов, сказав о творении мира Богом, поясняет, что внутри тварей «остался тот неведущий свет, непричастный ничему из этого мира» [1695](#). Как под пеплом, в ней тлеет божественный огонь, она свидетельствует своим дыханием и внутренним светом о Божественном Создателе. Поэтому тварь и может одухотвориться, поэтому она вместе с нами и чаёт освобождения от рабства «законам природы». Она совокупно стонает (мучается родовыми муками, [Рим. VIII:22](#)), ожидая просветления. Потому то и человек может одухотвориться, что ему дано при творении нечто от Духа. Человек и духовен, а не только плотян и продан под грех. У исихаста «ум передает знаки божественной красоты и соединенному с ним телу» [1696](#). Тело может стать одухотворенным ([1 Кор. XV:44](#)). В этом устройении человека «по образу» и видно отображение иного плана, видно, что человек изначально божественен, что он не только земнороден, что в нем заложено богочеловеческое, почему и своим устройением он символически говорит о Боге. При большей чуткости и прозорливости можно, всматриваясь в человека, читать символические начертания божественной руки и по нему учиться интуитивно богословствовать.

И человек этот ждет своего возвращения в воделенное отечество, чтобы снова стать жителем рая, как о том говорит погребальный чин.

# ГЛАВА СЕДЬМАЯ

## ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОЖИЕ

### (Человек и ангелы)

«Все плоды цивилизации, изобретения и успехи человеческого разума — все это отселе составляет для нас дары Бога-Слова». Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев)

Неравенство есть основа всякого космического строя и лада, есть оправдание самого существования человеческой личности и источник всякого творческого движения в мире. Всякое рождение света во тьме есть возникновение неравенства. Всякое творческое движение есть возникновение неравенства, возвышение, выделение качеств из бескачественной массы. Само богорождение есть извечное неравенство. От неравенства родился и мир, космос. От неравенства родился и человек. Н. А. Бердяев. «Философия неравенства».

Из исторического обзора святоотеческой антропологии, очевидно, что почти все писатели и учителя Церкви коснулись в той или иной мере вопроса о богоподобии человека. Это и понятно, т. к. учение об образе и подобии Божиим есть чисто библейская особенность. Внехристианская антропология не знает ничего об этом и не включает в свою схему человека категории богоподобна. Но из того же исторического обзора должно было быть ясно, что этот вопрос не освещается святыми отцами единообразно. Прежде всего, среди писателей и учителей церковных одни различают образ от подобия, другие же склонны считать эти выражения синонимами. Кроме того, как это было показано, не всеми учителями Церкви вкладывается в это выражение то же содержание и смысл. При этом следует напомнить, что в древнейшее время усматривали образ Божий в одной какой-то способности человека, тогда как со временем церковные писатели готовы под понятием образа Божия понимать совокупность духовных дарований или способностей, да и вообще в это библейское выражение вкладывали все больший и больший объем содержания. Приведенные выше ретроспективные обзоры св. Григория Нисского, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина и Фотия, *позволяют* под этим выражением понимать многое и соответственным образом углублять эту проблему.

Чтобы понятнее было учение св. Григория Паламы по этому вопросу, необходимо суммировать, сказанное выше. Необходимо классифицировать мнения церковных писателей. За тринадцать веков развития церковной мысли, по интересующему нас вопросу, было сказано столько, что систематизация святоотеческих идей может легче осветить мнение самого Паламы и уяснить истоки и непосредственные влияния в его антропологических воззрениях.

Едва ли не большинство церковных писателей хотели видеть образ Божий в разумности (духовности). При этом некоторые ограничивали богоподобие только одним этим свойством человеческого существа, тогда как другие допускали наряду с разумностью и другие силы и способности человека. К сторонникам этого взгляда надо причислить: св. Климента Римского<sup>[1697](#)</sup>, Климента Александрийского<sup>[1698](#)</sup>, Оригена<sup>[1699](#)</sup>, св. Мефодия Олимпийского<sup>[1700](#)</sup>, св. Афанасия Александрийского<sup>[1701](#)</sup>, св. Кирилла Иерусалимского<sup>[1702](#)</sup>, св. Василия Великого<sup>[1703](#)</sup>, св. Григория Богослова<sup>[1704](#)</sup>, св. Григория Нисского<sup>[1705](#)</sup>, св. Макария Египетского<sup>[1706](#)</sup>, св. Диадокха Фотики древнего Эпира<sup>[1707](#)</sup>, св. Кирилла Александрийского<sup>[1708](#)</sup>, св. Нила Синайского<sup>[1709](#)</sup>, Василия Селевкийского<sup>[1710](#)</sup>, св. Максима Исповедника<sup>[1711](#)</sup> и св. Иоанна Дамаскина<sup>[1712](#)</sup>.

Некоторые, из упомянутых писателей, допускали наряду с духовностью или разумностью еще и свободную волю, как признак образа Божия. Следует назвать: св. Кирилла Иерусалимского, св. Григория Нисского, св. Макария Египетского, св. Кирилла Александрийского, Василия Селевкийского и св. Иоанна Дамаскина. (Только что приведенные

под строкой произведения этих писателей, должны быть упомянуты и в данном случае).

Сравнительно мало усматривают образ Божий в бессмертно с т и. Это: Татиан Ассириец<sup>1713</sup>, Климент Александрийский<sup>1714</sup>, св. [Кирилл Иерусалимский](#)<sup>1715</sup> и св. Иоанн Дамаскин<sup>1716</sup>.

Не мало писателей Церкви усматривают образ и подобие Божие в господственном или начальственном положении человека в мироздании. Здесь, прежде всего, надо упомянуть св. Иоанна Златоуста, который это особенно подчеркивает <sup>1717</sup>. Кроме него надо указать на: св. Григория Нисского<sup>1718</sup>, св. Ефрема Сирина<sup>1719</sup>, св. Кирилла Александрийского<sup>1720</sup>, Василия Селевкийского<sup>1721</sup> и св. Иоанна Дамаскина<sup>1722</sup>.

Образ Божий в человеке понимается так же учителями Церкви и как святость или, точнее, способность к нравственному усовершенствованию. Так думают: св. Иоанн Златоуст<sup>1723</sup>, св. Диадокх<sup>1724</sup>, св. Исаак Сирийский<sup>1725</sup>, св. Нил Синайский<sup>1726</sup> и св. Иоанн Дамаскин<sup>1727</sup>.

Ряд писателей Церкви усматривали образ Божий в способности творить и производить в разных областях духовной и мирской жизни. Бог-Творец отпечатлел на Своем создании и богоподобную способность творчества. Так думали среди прочих: блаж. Феодорит Кирский,<sup>1728</sup> не раз нами упоминавшийся Василий Селевкийский, который в вопросе богоподобия развил особенно интересные мысли<sup>1729</sup>, св. Анастасий Синаит<sup>1730</sup>, св. Иоанн Дамаскин<sup>1731</sup> и св. Фотий, патриарх Константинопольский<sup>1732</sup>.

У тех же приблизительно писателей мы находим еще одно объяснение библейских слов «по образу и подобию». Это понимание богоподобия не как образа одного из Лиц Св. Троицы, но всей Живоначальной Троицы. Человек, так. обр., отображает в себе, в своей духовной структуре и жизни внутритроичную жизнь Божества. Это учили: св. Григорий Нисский<sup>1733</sup>, св. Кирилл Александрийский<sup>1734</sup>, блаж. Феодорит<sup>1735</sup>, Василий Селевкийский<sup>1736</sup>, св. Анастасий Синаит<sup>1737</sup>, св. Иоанн Дамаскин<sup>1738</sup> и св. патр. Фотий<sup>1739</sup>.

Эти два последние взгляда на богоподобие человека особенно интересны и значительны, т. к. раскрывают в человеке особые глубины и зовут к самоуглублению и к развитию в нас наших духовных дарований. Человеку в его богоподобии не только что то дано, но и очень многое задано. Человеку дано как бы некое послушание от Бога, послушание продолжать дело Божие на земле. Кроме того, при самоуглублении в свою внутреннюю жизнь, как отсвет внутритроичной жизни, человек в углублении в свое богоподобие, углубляется в тайны богословия. Патр. Фотий прямо сказал (см. выше), что б человеке заложена «загадка богословия». Человек обязан богословствовать. Приведенное в связь с так наз. «символическим реализмом» такое понимание образа Божия в нас является основанием особого, только христианину свойственного мировоззрения.

Начиная с первых попыток построения богословских систем и на всем протяжении развития христианской мысли, Церковь рассматривала вселенную, тварь, человека и ангелов, как одно громадное органическое целое, не выделяя из него ту или иную часть творения. В частности, человек рассматривался всегда, как тварное существо, входящее и органически связанное со всем мирозданием. Богословски обоснованная антропология не может ставить тему о человеке отдельно от всего учения о мире и творении. Теоретическое выделение человека из общей системы мироздания в корне неверно, потому что человек включен Самим Творцом в этот план мироздания и с ним органически связан. По словам свв. отцов (в частности, Немезия Эмесского), человек является связкой мира. И совсем по особому он связан с миром ангельским. В самом деле, человек занимает свое место в иерархии созданий Божиих. По всем признакам своего органического существа он принадлежит к животным; а поскольку он одарен Богом личным, ипостасным началом, поскольку он дух, человек превосходит все живые



существа. Поскольку, однако, этот дух дан одному из животных, он является самым слабым из всех духов. Так. обр., он постоянно разделяется между духовным и природным, т. к. принадлежит этим двум планам бытия. Потому и изучение человека в связи с миром духовным имеет свое особое значение. В этой связи и тема о богоподобии приобретает в святоотеческой письменности исключительную остроту. Между ними существует не только близость и связь по общему божественному плану творения; между ними несомненно должна быть и некая соотносительность. Очевидность ее не может укрыться от взора испытующего мыслителя, и она привлекла к себе внимание св. Григория Паламы.

Если им и не создана законченная и вполне стройная система богословия в духе «Точного изложения» св. Иоанна Дамаскина, то, тем не менее, у него совершенно бесспорное и целостное восприятие всего мира, хотя бы и не выраженное целиком в богословских формулах. Поэтому и человек, о котором он так много и так возвышенно говорил, составляет совершенно неотъемлемую часть этого Мирового Всеединства. Изучать человека в схеме его богословского мироощущения можно только в общей богословской связи, в соотносительности как с миром высших духов, так и низших, бессловесных тварей. Если собрать разбросанные по разным творениям св. Григория мысли о бесплотных силах и их отношении к Богу и к человеку, то его ангелология представляется нам в таком виде.

Бог есть Творец всего духовного мира, как нашего умного, духовного существа, так и всей духовной природы, т. е. ангельского мира<sup>1740</sup>. Во всем плане мироздания все иерархично. Псевдо-Дионисиевская традиция сказывается и здесь в богословствовании Паламы. Ближе всех к Богу или точнее родственнее Ему, конечно, мир ангельский, умный, именно в силу своей большей духовности, хотя, как тварные существа, они чужды Богу, ибо вся тварная природа, рассматриваемая сама по себе, чужда Богу, именно в силу своей тварности. «При сравнении тварей между собою» — говорит Палама, — о них можно сказать, что они по природе родственны или чужды Богу. Родственными Божеству называются природы умные и одним умом постигаемые, тогда как чужды Богу те, что подчинены чувствам; а еще более удалены от этих естеств те, которые совершенно неодоушевлены и неподвижны. При сравнении, стало быть, друг с другом создания называются близкими Богу по природе их или чуждыми; но рассматриваемая сама по себе вся природа чужда Богу, ибо умная природа удалена от Бога невыразимо больше, чем чувство или чувственное отлично от умных существ»<sup>1741</sup>.

В иерархической гармонии мироздания всюду можно найти символические отображения мира горней славы и Высочайшей Сверхсущественной Троицы. Проникая в недра внутритроичной жизни, богословствующий ум созерцает Бога, всеблагую Благость, Его Слово и Дух. «Дух Слова есть как бы некая неизреченная любовь («эрос») Родителя к самому неизреченно рожденному Слову. И Само возлюбленное Слово и Сын Божий обращается к Родителю Святым Духом, как любовью, и имеет Духа, происходящего из Отца и почивающего соединенно с Ним (Словом) в Отце»<sup>1742</sup>. Символическое отображение этого мы, прежде всего, наблюдаем в нашем уме, созданном по образу Божию. И наш ум обладает не только словом, образом Логоса Божия, но обладает и образом высочайшей любви, Эросом. И все это направлено к Первообразу<sup>1743</sup>. Также и в ангельском мире: «умное и словесное естество ангелов обладает и умом, и происходящим из ума словом, и эросом ума к слову; и эрос этот из ума, и всегда присутствует слову и уму, и может быть назван духом, потому что естеством сопутствует слову»<sup>1744</sup>. В этом можно усмотреть первую и главную черту сходства между миром небожителей и нами земнородными.

Второе, что роднит ангелов с нашей душой, это их бесплотность, и, следовательно, и территориальная неограниченность. «Ангел и душа, будучи бесплотными, не занимают места,



но и не вездесущи; они не содержат всего мира, но сами нуждаются в содержащем. Следовательно, они находятся в содержащем и охватывающем все, будучи им соответственным образом ограничены»<sup>1745</sup>. Из сказанного ясно, что сходство ангельского естества с человеческим может быть найдено только в плане духовном.

По поводу сказанного Паламою о родственности естества Богу, вспомним св. Иоанна Дамаскина: «... итак одну природу Бог сотворил родственною Себе, т. к. родственна Богу разумная природа, и постижима для одного только ума; другую же сотворил Он лежащую, конечно, по всем направлениям весьма далеко, ибо она естественно доступна чувству»<sup>1746</sup>.

Иерархическое понимание мироздания, равно как и самое выражение «эрос», возводит этот отрывок к традиции Ареопагитиков. Рассуждение о том, что душа не содержит всего тела, но находится в теле и им соответственным образом ограничено, заставляет сопоставить его с учением Немезия о том, что душа и тело соединены не как камни в постройке и не как танцующие в хороводе, но и не как вино с водою, а что правильнее говорить не о нахождении души в том или ином месте тела, а об ее отношении к телу. Немезий, впрочем, вспомним это, утверждает, что не тело содержит душу, а скорее душа содержит тело<sup>1747</sup>.

Посмотрим, в чем Палама видит превосходство ангельской природы над человеческой. Прежде всего, это наблюдается в большей близости бесплотных духов к, несозданному Богу Духу. «Ангелы чтимее нас, ибо живут вне тела и несомненно ближе к бесплотному Естеству... Ангелы, сохранившие свой чин и любящие то, для чего они созданы, чтимее нас и гораздо превосходнее нас в своем достоинстве»<sup>1748</sup>. Из того, что они по умной природе ближе к Первому и Верховному Уму, следует и другое их превосходство над нами. Это их непосредственное причастие несозданного Света, изливающегося из Первоисточника Света, Бога. Разработанное Ареопагитиками и другими писателями церкви учение о вторых светах<sup>1749</sup>, воспринято и св. Григорием. «По этой благодати, — говорит он, — и сиянию и по единению с Богом ангелы превосходнее людей. Потому они и суть вторые сияния, служители Высшего Сияния, вторые светлы отблески Первого Света, умные силы и служебные духи. И ангел есть первая световая природа после Первоначальной световой Природы, из Которой сияет; и второй свет, некое истечение Первого Света и причастие Его. И божественные умы, круговращаясь, соединяются с безначальным и безконечным осиянием красоты и блага. Сам Бог есть свет, и не что иное. И то, чем солнце является для чувственных существ, то для умных сил есть Бог, И Сам Он есть Первый и Высший светлый Свет всяческого разумного естества»<sup>1750</sup>. Бросается в глаза влияние псевдо-Дионисия не только в учении о вторичных светах, но и о круговых движениях окрест Первого ума<sup>1751</sup>. Выражение Паламы «истечение» не должно быть, конечно, понимаемо в смысле пантеистическом, как какая то эманация Божества. Это есть лишь образное раскрытие ареопагитской мысли о «выступлениях» прообразов Бога, Его энергиях, теофаниях. Вспомним, что и св. Григорий Богослов называл душу человека истечением, струей Божества<sup>1752</sup>, понимая под этим то, что душа человека «вдунута» в него Богом. Блаж. Феодорит поясняет, что «сама душа не есть некая часть сущности Божией; но тем вдуновением обозначается ее природа, т. к. разумная душа есть дух»<sup>1753</sup>.

Из дальнейшего изложения станет ясным, что это второе превосходство ангелов над человеком не является абсолютным. Палама разовьет учение о том, что человеку доступно подняться до головокружительных высот и превзойти даже самые ангельские чиноначалия.

Мысль о «вторых светах» и о непосредственном причастии ими света от Первоисточника света развивается Паламою и несколько подробнее. А именно, различая в человеке то, что в нем «по образу» от того, что «по подобию», он неоднократно (см. выше) утверждает, что человек имеет больше, чем ангелы этого «по образу», но зато «тем, что по подобию» Божию мы

значительно умалены, и в особенности теперь от ангелов. «Оставляя пока что в стороне другое, скажу, что совершенство бытия по подобию Божию происходит через божественное озарение от Бога, и этого совершенства лишены злые ангелы, потому что они находятся под мраком (Иуды, б). И я полагаю, что всякий, кто внимательно и с разумением занимается боговдохновенными писаниями, знает, что ангелы насыщаются божественным умом, почему и называются вторичными светами и истечениями Первого Света»<sup>1754</sup>.

Следует заметить: учение о том, что ангелы насыщаются божественным первоначальным светом заимствована от псевдо-Дионисия<sup>1755</sup>. От него воспринял эту мысль и св. Иоанн Дамаскин: «Ангелы видят Бога, насколько это для них возможно, и это служит им пищею»<sup>1756</sup>. Палама мог почерпнуть это мнение и непосредственно от Ареопагитиков или через посредство Дамаскина.

В другом месте Палама поучает: «Богом были созданы два рода разумных существ: сначала неведущие ангелы, а потом и плотские люди; и ни одно из них не сохранило послушания к Творцу и Владыке природы. Так само небесное чиноначалие неведущих ангелов, будучи первым, первым же задумало и отступничество от Бога. Поскольку же высший чин ангелов остался непорочным, эти ангелы суть свет, и всегда светом наполняются и делаются сами еще более световидными, блаженно пользуясь врожденным стремлением к свету, и радостно ликовствуя вокруг Первого Света, всегда взирая на Него, и оттуда непосредственно просвещаясь и воспевая источник Света; они посылают, как слуги света, просвещающую благодать низшим степеням просвещаемых»<sup>1757</sup>. И здесь не может не броситься в глаза ареопагитовская терминология и самая концепция ангельского служения и близости к Первоисточнику.

По указанным причинам ангельский мир превосходит нас людей. Их духовность и делает их наиболее близкими и, как мы видели, родственными Богу. Но неверно было бы думать, что во всем и навсегда ангелы предназначены быть выше человека. Особенно нужно подчеркнуть, что Паламою развито исключительно высокое учение о человеке. Он любит говорить, что человек во многом превосходит ангелов; он развивает учение о возвышенном призвании человека. Это особенно интересное явление в истории богословской мысли. Обычно принято думать, что Востоку свойственно особое устремление ввысь, что Восток больше занят духовным, чем земным. Стремление восточной мысли к отвлеченному мышлению в течение истории способствовало этому преобладанию. Отвлеченные богословские созерцания ему более по душе, чем строительство земной жизни и созидание культуры. Догматическому отвлеченному мышлению и богословским спорам Восток отдал больше сил, чем организационной работе в области церковного управления. Последнее предоставлено было скорее Западу. Рим с присущим ему юридизмом и этатизмом больше был занят устройством христианской земной власти папства в то время, как на Востоке бушевали догматические распри и велись утонченнейшие богословские споры. Эта устремленность ввысь особенно сильно сказалась, конечно, во время христологических споров, когда для богословия решалась судьба человеческого естества в сложной Ипостаси Воплощенного Слова. Монофизитство несомненно типично восточная и типично монашеская ересь. Характерно, что Восток породил докетизм, энкратизм, манихейство, монофизитство. Соблазн малокровного, худосочного аскетизма легко мог завлечь именно пустынножителей, и они то именно с такою непримиримостью и кинулись в омут христологического спора. И как уже было выше указано, если Халкидонский орос победил Евтихову ересь догматически, то самая жизнь, народное сознание, устроение церковного обывателя не всегда до конца преодолевали монофизитство психологического.

Зачарованность бесплотным, ангелоподобным или, точнее, тем, что казалось и воспринималось, как подлинно духовное, была слишком сильна. Не могли, не хотели уступать человеческому, плотскому, тварному того, что в предвечном Совете было предопределено, как

достойное сочетания со Словом Божиим, достойное для освящения и прославления. На религиозное сознание легло некоторое боязливое отношение к человеку и плоти. Создалась даже очень сильная атмосфера этого неопределенного психологического монофизитства. Она обволокла собою быт, мысль, литургику и аскетику многих христиан. Такое осторожное, чтобы не сказать несколько пренебрежительное отношение к тварному, считалось даже более ортодоксальным. В этом видели больше «смирения». В истине боговоплощения слабому религиозному чувству чудится даже некое чрезмерное превозношение земного. Создалось впечатление, очень глубоко укоренившееся, что истинно монашеское, истинно аскетическое отношение к жизни и твари должно быть именно таким недоверчивым к плоти и к человеку. Человек, и даже не грешный человек, а просто человек, как таковой, в силу одной своей человечности был взят под подозрение. Поэтому в монашеском, аскетическом искали в видах этой осторожности тоже настроение, но еще более сильно выраженное. И не только западному сознанию, но и самим православным этот докетический, псевдо-духовный стиль представлялся и н о гд а особенно привлекательным и верным обликом восточного, монашеского идеала христианства. Представляли себе, и совсем неверно, Православие, как более ангельское, чем человеческое. Аскетику хотели понять, как нечто мрачное (Розанов, Тареев, Бердяев). И свойственного именно Православию подлинного радостного космизма не хотели признавать достоянием истинно православной психологии. Православный идеал спасения иногда, и очень часто хотели представить чем то худосочным. С особым недоумением, и как бы с разочарованием, встречали те светлые и любовные нотки в приятии земли и плоти там, где они проскальзывали и выявлялись. Указанное неправильное, предвзятое восприятие восточного быта и духа с удивлением и неожиданностью встречает подлинный лик православной светлой аскетики и радостной мистики. Настоящим откровением потому является наличие у строжайших пустынников и аскетов любовного настроения к твари и к человеку. И надо сказать, чем строже подвижник, чем выше его духовность, тем это его приятие человеческого начала сильнее. Строгость и удаление от греховного не создали у них отчужденности от самой плоти. Наоборот, застилизованная, благодаря полному неведению Православия, его психология под что то мрачное и чахлое, оказывается на самом деле радостной и светлой, И именно это возвышенное отношение к человеческому увеличивается по мере возрастания подвижнической напряженности и подлинной, а не лже-духовной аскетики. В этом отношении среди писателей монашеского Востока Палама занимает именно такое место. Он не боится радостно и возвышенно учить о человеке и оправдывает его от ложных обвинений.

Глава афонских исихастов, сам близкий к ангельскому бесплотному житию, дерзает восхвалять человека так, как, может быть, мало кто из отцов церкви. Он очень определенно говорит о высоте человека, о «богопричастной» плоти, о превосходстве человека над миром ангелов. Указав на некоторые стороны, которыми ангелы превосходят человека, он не боится говорить и о том, что возвышает человека над ангелами, и делает его самым дорогим и прекрасным цветком всего мироздания. Это им унаследовано от мистической традиции псевдо-Дионисия и Максима Исповедника.

Указав, следовательно, на то, что у человека общего с миром ангельским, а затем и на превосходные особенности бесплотных сил, Палама указывает и на различия и даже оттеняет то, чем человек превышает ангельское естество. Различие устанавливается при помощи аристотелевских понятий сущности и действия или энергии, точнее того, что в действии (τὸ ἐνεργεῖν), в отличие

от того, что в возможности, в потенции заложено (τὸ δυναμεῖ).

Эта рецепция аристотелизма, заметная не только в данном случае, но и часто в других случаях, проникла к Паламе, вероятно, не столько непосредственно от самого Стагирита, как,

преломляясь через призму нео-платонизма и святоотеческой традиции (каппадокийцев, Леонтия Византийского, Иоанна Дамаскина). Палама рассуждает: «Все разумное и духовное естество, будь то ангельское или человеческое, имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно также и остается в своем бытии бессмертным и не подверженным тлению. Однако, духовное и разумное существо, которое в нас, не только

имеет жизнь по существу, но и в действии (κατά τήν ἐνέργειαν),

ибо оно оживотворяет соединенное с ним тело, благодаря чему оно и считается его жизнью. Жизнью оно считается по отношению к другому и является его действием; но относительно к другому оно никогда не может быть названо существом само по себе. Но что касается именно духовной природы ангелов, то она не имеет жизни в действии, так как они не получили от Бога, соединенного с ними земного тела, чтобы получить и энергию его оживотворения. Впрочем, ангельское естество способно и к противоположностям, т. е. к добру и злу»<sup>1758</sup>.

Занимавший ранних писателей вопрос, в какой мере бесплотны ангелы, Палама просто не ставит. Что же касается «способности ангелов к добру и злу», то тут св. Григорий Палама повторяет мысль св. Иоанна Дамаскина: «Ангелы, трудно склоняемы ко злу, хотя не непоколебимы; но теперь даже и непоколебимы, не по природе, а по благодати, будучи привязаны к одному благу»<sup>1759</sup>.

Несколько ниже Палама так пишет о человеческом естестве: «Душа каждого человека является и жизнью одушевленного ею тела и, как относящаяся к другому, имеет возможность оживотворять другого, то есть именно оживотворяемое ею тело. Но она имеет жизнь не только, как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Видно, что она имеет разумную и духовную жизнь, ясно отличную от жизни тела и разных телесных явлений. Потому то при распадении тела, она с ним вместе не разлагается. К тому же она не только не умирает вместе с телом, но и остается бессмертной, как не имеющая отношения к другому, но имеющая сама по себе жизнь, как сущность»<sup>1760</sup>. Таков человек, существо психофизическое и разумное. Наряду с этим дается объяснение естества существ неразумных. «Душа каждого из неразумных живых существ есть жизнь тела, ею одушевленного, и имеющего эту жизнь не по сущности, но в действии, как жизнь в отношении другого, но не саму по себе. Эта душа ничего другого не может видеть, кроме действия тела; поэтому при разложении тела, по необходимости распадается вместе с телом и она. Она не менее смертная душа своего тела, и посему все, что оно есть, обращено к смертному и считается смертным; потому и душа умирает вместе с смертным телом»<sup>1761</sup>.

Сопоставляя познавательные способности людей и ангелов, Палама заключает, что человек имеет ум, рассудок и чувство<sup>1762</sup>, тогда как ангелы чувств не имеют. То же говорит и св. Иоанн Дамаскин: «Ангел есть природа разумная и одаренная умом, и обладающая свободною волею»<sup>1763</sup>. «Добрые ангелы, — говорит Палама, — имеют ведение чувств, но воспринимают это не чувственною и природною силою, а познают это боговидною силою. И от этой силы ничто из настоящего, прошедшего или будущего никак укрыться не может»<sup>1764</sup>.

Схематически это взаимоотношение представляется так:

Ангелы:

Человек:

Животные:

1. Разумны, духовны;

1. Душа его разумна и духовна;

1. Неразумны и недуховны;

2. Имеют жизнь по сущности, но в действии ее не имеют;

2. Имеет жизнь по сущности и в действии;
2. Имеют жизнь только в действии, но не по сущности;
3. Бессмертны, нетленны.
3. Душа бессмертна и нетленна.
3. Душа смертна и тленна.

Из приведенных рассуждений св. Григория, не следует, однако, делать выводов неблагоприятных для человека. Тело не умаляет естества человеческого; наоборот, оно его восполняет, сообщает некоторую законченность. В человеке, благодаря этому, Палама находит и превосходство его над ангелами.

Прежде всего, это имеет отношение к образу Божию в человеке. Если, как указывалось выше, ангелы превосходят человека по подобию, то по образу Божию душа человека выше ангела. «Умное и словесное естество души, — говорит он, — одно только обладает и умом, и словом, и животворящим духом. Только оно одно больше, чем ангелы, было создано Богом по Его образу. И этого изменить нельзя, хотя бы даже оно и не знало своего достоинства, и не чувствовало и не действовало достойно Создавшего его по Своему образу. Так после прародительского греха... утратив житие по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его»<sup>1765</sup>. Это первое, что возвышает человечество над миром бесплотных небожителей. Вспомним кстати, что эта мысль проходит и в нашем литургическом богословии: «образ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы ношу прегрѣшеній».

Второе преимущество усматривается в назначении человека, в его особом господственном положении в иерархии мироздания: «Нет ничего возвышеннее человека, — учит Фесалоникийский первосвященник, — и это устроено так для того, чтобы ему посоветовать и предложить то, что ему будет на пользу, и чтобы он познал это и исполнил; если только человек желает принять этот совет, то он сохраняет свой чин (свое достоинство) и познает самого себя, и Того Единого, Кто выше его, и соблюдает то, чему он от этого Высшего Существа научен. Ибо и ангелы, хотя они и превосходят нас по достоинству, но все же подчиняются Его повелениям о нас, «когда посылаются на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» ( [Евр. I:14](#)). Конечно, превосходят нас не все ангелы, но только добрые между ними и сохранившие свой чин»<sup>1766</sup>. «В то время, как ангелы определены по силе их служить Творцу, и имеют единственный удел, находиться под властью, а господствовать над ниже их стоящими созданиями им не дано, если только они не будут посланы на это Содержащим всяческая, то человек предназначен не только для того, чтобы быть под властью, но и чтобы властвовать над всеми находящимися на земле»<sup>1767</sup>. «Человек не только по одному тому больше, чем ангелы, сотворен по образу Божию, что он в себе самом имеет содержащую животворную силу, но и потому, что он начальствует. Ибо в естестве души нашей есть начало господствующее и начальствующее, а вместе с тем совершенно естественно есть и служебное, подчиненное начало, тс есть желание, расположение, чувство и, одним словом, все, что ниже ума, сотворенного Богом вместе с умом. Когда мы увлекаемся греховным расположением, то мы освобождаемся не только от власти Бога Вседержителя, но также и от присущей нам природной сдержанности. Бог через начальствующую в нас силу передал господство и над всею землею. А ангелы не имеют сопряженного с ними тела, подчиненного уму. Но разумное хотение у падших ангелов постоянно лукаво, а у добрых неизменно добро, и не нуждается ни в каком сдерживающем начале (буквально: в вознице ,в управляющем конями). Злой дух не имеет земной власти, но похищает ее; поэтому ясно, что он не создан быть владыкою земли. А добрые ангелы предназначены Вседержителем наблюдать над земными делами, после нашего падения, и ради того, чтобы по человеколюбию Божию окончательно не истребился человеческий чин. Ибо Бог поставил пределы ангелов, как говорит Моисей в своей песни, когда давал уделы



народам»<sup>1768</sup>

Таким образом, ангелы суть служебные духи, «литургии», не только Высшего Умы, но и ниже их по достоинству стоящих людей. И это единственный им данный Богом удел. Человек же, по самому естеству своему и назначению, призван занимать положение господствующее. Он предназначен к царствованию над этим миром. Конечно, это его господствующее положение стоит в прямой связи с его телесностью, с тем, что плоть его от века предназначена для вочеловечения Слова Божия. Предназначена, предуведана прежде сложения мира для непорочного и пречистого Агнца Христа ([1 Петра I:19-20](#)). От века изволено в Предвечном Совете Св. Троицы, чтобы Сын Божий стал Сыном Человеческим, Богочеловеком, а не Бого-ангелом. Поэтому и в плане сотериологическом и аскетическом можно говорить об обожении человека, а не ангела. И человеку в творческом замысле Божиим дано быть способным к этому сочетанию Бога с его естеством в одной Ипостаси<sup>1769</sup>.

Это служебное положение ангелов Палама неоднократно подчеркивает. «Прежде нашего бытия и для нас сотворил Бог ангелов, посылаемых на служение тем, которые, как говорит Павел, имеют наследовать спасение»<sup>1770</sup> «Само многообразное и безчисленное множество ангелов создано для человека»<sup>1771</sup>. Потому и вводится человек в создание последним, чтобы, как Владыка, войти в этот мир»<sup>1772</sup>, и иметь подчиненных его потребности низших животных, и его спасению служащих высших ангелов. В значительной степени, как мы уже знаем, эта мысль навеяна св. Григорием Нисским в его сочинении «Об устройении человека»<sup>1773</sup>.

Но наиболее интересно то превосходство человека над ангелами, которое Палама видит в строении нашего познания. Интересно оно и по тем выводам, которые из этого могут быть сделаны. Палама пишет: «Можно было бы со многими другими сказать, что и троическое строение нашего познания показывает, что мы больше чем ангелы созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, **творчество вещей из ничего**, — разумеется не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — все это дано только людям. Ибо так бывает, что почти ничего из того, что создано Богом, не погибает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает другую форму. Так например невидимое слово ума не только соединяется по воздуху с органом слуха, но и пишется и видится с телом и через тело; **и это Бог даровал только людям**. А происходит это для достаточного удостоверения пришествия и явления Всевышнего Слова во плоти. **Ничего подобного никогда не свойственно ангелам**»<sup>1774</sup>.

Этот отрывок имеет исключительное значение для антропологии изучаемого нами фессалоникийского первосвященника. В этом совершенном безмолвнике, равноангельном подвижнике не только не заметно никакого пренебрежения к земному и человеческому, никакого желания подменить человеческое ангельским, переменить образ Божии на образ ангельский, — в нем слышится прославление плоти. Той плоти, которая, казалось бы, служит помехою для монашеского равноангельного жития. То, чем люди в своем познании отличаются от ангелов, именно чувственное восприятие, не только им не подвергается осуждению и умалению, а наоборот восхваляется, как источник совершенно недоступных ангелам откровений в познании; и как возможность не только восприятия познаваемого, но и создания новых, несуществовавших дотоле форм и предметов. Ангелам не дана величайшая способность, доступная человеку, дар творческий, роднящий человека с его Творцом. Если Бог Творец, и Творец из ничего, то и мы, созданные по образу Творца, являемся тоже творцами несуществовавших до того предметов и образов. Конечно, есть и разница: Бог творит из

совершенного небытия, мы же вызываем к жизни что то существующее в каком то умопостигаемом мире, но в эмпирическом мире реально еще не бывшее. Этот отрывок может дать обоснование целой философии творчества, и оправдать его.

Насколько Палама самостоятелен в этой мысли? Является ли этот домысел его исключительною заслугою, или же он заимствован у кого-то из до него бывших писателей церкви?

Вспомним прежде всего св. Василия Великого, учившего, что душа человека есть подобие неба, так как в ней обитает Господь<sup>1775</sup>; что уму человеческому назначено начальствовать над тем, что на земле<sup>1776</sup>; что в человеке заложено некое прирожденное стремление, или точнее «семенной логос»; заложено и вождение прекрасного, а «что же досточуднее Божией красоты!»<sup>1777</sup> Из этого могут быть сделаны выводы для обоснования христианской эстетики и философии творчества. Но этого мало. Больше найдем мы у брата св. Василия, у св. Григория Нисского.

Он говорит, что ум человека есть «некое умопредставляемое и бестелесное достояние»; уму необходимо, подобно смычку, касаться голосовых органов, чтобы каким-нибудь звуком истолковывать свое внутреннее движение; поэтому он, изобретатель всякого рода мыслей, «по невозможности выказать стремлений мысли душе, понимающей при помощи телесных чувств, как сведущий художник, касается этих одушевленных орудий, и извлекаемым из них звуком делает явными сокровенные мысли»<sup>1778</sup>. Ум слагает в нас слово; и мы обладаем двойным аппаратом для этого, — голосом и слухом. Ум представляется св. Григорию как бы неким населенным городом, вмещающим разнообразные восприятия и образы<sup>1779</sup>. Бог есть превосходная Красота, а ум наш, созданный по образу Наилучшего, естественно тяготеет к этой Первообразной Красоте. Он, подобно зеркалу, отражает эту красоту, и получается общение истинной красоты. Ум, созданный по образу Прекрасного, и сам может быть прекрасным, но он может, подобно кривому зеркалу, отражать эту красоту криво, безобразно и таким образом производить зло. Ум управляется Богом, а умом управляется наша вещественная жизнь<sup>1780</sup> «Если Божество есть полнота благ, а человек Его образ, то значит, что человек исполнен всякого блага. Следовательно в нас есть представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость, все, что только есть умопредставляемое о наилучшем»<sup>1781</sup>.

О назначении и высоком достоинстве человека учил, как мы помним, Немезий Емесский, просвещенный епископ гуманист V века. «Только человеку принадлежит познание искусств, наук и их приложения. Только человек, — повторяет он Секста Эмпирика, — называется животным разумным, смертным и способным к науке»<sup>1782</sup>. Вспомним, что и как говорил Немезий о способностях человека, о его умении укрощать стихии, пересекать моря, покорять животных, общаться при помощи писем на расстоянии и с кем угодно; об управлении всем, начальствовании и наслаждении, об исследовании природы вещей, о рассуждении о Боге, словом о нашем благородстве и небесном происхождении<sup>1783</sup>.

Чтобы не умножать цитат, вспомним лишь еще блаж. Феодорита, тоже просвещенного епископа, ревновавшего не только о спасении душ своей паствы и о чистоте догматов, но и о культурном преуспейании вверенных ему областей. Мы уже приводили выше выдержку из его «Толкований трудных мест Св. Писания». Напомним лишь вкратце ее содержание. Бог, сотворив чувственную и разумную тварь, напоследок создал и человека, чтобы неодушевленные и одушевленные твари приносили ему пользу, а «природы разумные, т. е. ангелы, проявляли свою о нем попечительность». Рассматривая разные взгляды на образ Божий у писателей церкви, блаж. епископ кирский соглашается и с тем, что образ можно усмотреть и в способности творить. Человек, по подобию сотворившего его Бога, зиждет дома, стены, города,

пристани, корабли, верфи, колесницы, изображение неба солнца, луны и звезд, изваяния людей и подобия животных. Но если Творец Бог творит из совершенного «ничто», то человеку нужны и орудия, и материал и пол.<sup>1784</sup> Вспомним и учение свв. Анастасия Синаита и Фотия (см. выше) о творческих заданиях человеку и о превосходстве его над ангелами.

Как видим, диалектика Паламы совершенно следует ходу мыслей кирского пастыря. Да и вообще все построение св. Григория Паламы вполне в согласии с мыслями других, до него живших святых отцов и учителей. Никакого новшества он не вводит, а только в более удачных образах и более полно раскрывает православное учение об образе Божиим в человеке и о творческой способности в нем.

Итак плоть человека, являющаяся через органы чувств источником творческих дарований и предназначенная в Предвечном Совете быть соединенной со Словом Божиим, эта плоть никак не может послужить к умалению человека. Радостный космизм Православия и антропоцентрическое наше богословие во все века чувствовали божественное происхождение и особую благословенность этой плоти. Если до воплощения Слова Божия человек был в глазах религиозного мыслителя «мало чем умаленным от ангелов» (псал. 8, 6), то после вознесения нашего естества на небо, человек превышает самых приближенных к Богу ангелов. Можно уже говорить о святой телесности. Палама неоднократно скажет о «богопричастной» плоти. Синаксарь в понедельник Св. Духа, вдохновленный псалмом 96, 7 умиительно рассказывает, как в каждый из девяти дней, отделяющих Вознесение от Пятидесятницы, каждый из девяти чинов ангельских приходил поклониться обоженной, прославленной плоти.

У Паламы в одной из его проповедей есть очень восторженное место, в котором он говорит о воплощении Слова Божия. Им перечисляются многие цели вочеловечения: чтобы мы не превозносились, что сами по себе победили свое рабство диаволу, чтобы Слову стать посредником, согласующим свойства обоих естеств, чтобы разрушить узы греха, чтобы показать любовь Бога к нам, чтобы стать примером унижения, чтобы сделать людей сынами Божиими и т. д. В очень длинном перечислении этих целей, в таком патетическом нарастании своего богословского вдохновения, он заканчивает небывалым в святоотеческой литературе, и непривычным для л ж е -духовной аскетичности таким прославлением святой телесности:

«чтобы почтить плоть и именно смертную плоть, чтобы высокомерные духи не смели считать и думать, что они честнее человека, и что они смогут обожиться вследствие своей бесплотности и кажущегося бессмертия...»<sup>1785</sup>. Это можно считать исключительным по высоте и может быть единственным в аскетике христианства гимном человечеству и плоти. Каким смелым и решительным протестом против тусклого и чахлого, докетического и монофизитского восприятия жизни и твари должен показаться этот вдохновенный возглас из безмолвия афонской пустыни, с равноангельных высот монашеского подвига! И какие дерзания скрыты в этом для богословствующей мысли и для христианского подвижничества! И в самом деле, такая твердая вера в человека открывает необозримые и светлые дали. Тогда возможно и осмысленно нравственное совершенствование, тогда благословенно и творчество, тогда не зря дан нам разум, слово, чувства, тяготение прекрасному.

А если человеку дано быть выше ангела, то понятно, что и совершеннейший Цвет всего человечества, Пречистая Богоматерь становится Честнейшею Херувим и Славнейшею без сравнения Серафим. Благодаря тому же взгляду на соотносительность человеческого и ангельского Палама видит совершеннейших подвижников духа превосшедшими ангельские чиноначалия. Стоящий по своей плотяности ниже «вторых светов» человек, благодаря подвигу стяжания Святого Духа может их превзойти и сам приблизиться к Первоисточнику Света, к Сверхсущественнейшему Естеству. Примеры тому он видит в св. Иоанне Предтече, свв. апостолах Петре и Павле, великомуч. Димитрии<sup>1786</sup>. Но ими, конечно, это не ограничивается. К

этому призваны все святые, или точнее все люди, поскольку святыми должны быть все.

Постановка вопроса об образе и подобии в такой плоскости, т. е. в связи именно с творческой способностью человека, представляет особый интерес. Из этих замечательных слов св. Григория богословствующая мысль обязана сделать некоторые выводы. Как мы видели из исторического обзора учения о человеке, святоотеческая мысль не дала ясно сформулированного ответа на вопрос об образе Божиим. Харнак верно заметил, что, если почти все греческие отцы видели образ Божий в разуме и свободе, то все же этим вопрос не исчерпывается. В самом деле, какова же судьба этого образа после грехопадения? По одним образ может быть после греха совершенно потерян: дух возвращается к Богу, а человек ниспадает до уровня животного. По другим образ надо усматривать в оставшемся стремлении к добродетели, усовершенствованию и бессмертию. По третьим надо различать образ от подобия. Если образ есть духовность человека, то подобие — возможность нравственного уподобления<sup>1787</sup>.

Но как бы то ни было, очень часто этот образ понимался как нечто субстанциальное, нечто вложенное в существо человека. Этим устанавливалась бы некоторая неподвижность, нечто в человеке от Бога полученное как отпечаток, как особенность его природы, неизменное. Такое понимание богоподобия как оттиска Божия в душе, вроде оттиска свинцовой печати на воске, устанавливает статичность в богоподобии человека. Это «данное» не обладало бы в таком случае способностью изменения и возрастания к лучшему.

Надо отметить, что подавляющее большинство писателей церкви видело богоподобие только в духовной природе человека. Это вполне понятно, так как, если Бог есть дух, то только духовное в человеке и может быть уподоблено Богу-Духу. Но тем не менее приведенное выше мнение св. Ириния Лионского о том, что образ Божий надо искать не только в одной половине человеческого естества, в душевной его стороне, но также и в теле, нисколько не противоречат сказанному, все же его дополняет, и очень расширяет взгляд на человека. Этим св. Ириней поставил, как мы видели, вопрос о всей полноте человеческого естества и о «небесном человечестве», т. е. о вечной ценности всего человека, и даже его тела, в которое не возгнушается воплотиться Бог. Лионский епископ утверждает этим важность предвечного, премирного Богочеловечества, или иными словами предназначенность от века воплощения Бога Слова и Агнца Христа. Человек и в теле своем сотворен по образу Вечного Первообраза, Логоса Божия, имеющего в это тело воплотиться. Этим устанавливается вечная ценность плоти, способной стать храмом Божества. «Слово плоть бысть» только потому, что эта самая плоть может и достойна быть, как от века богоизбранный храм, соединена с Богом в неслиянном, нераздельном, неизменном и неразлучном соединении.

Как бы то ни было, но в понятие образа Божия не должно быть вносимо ничто заранее готовое и раз навсегда запечатленное в естестве человека. В образе есть движущая сила, стремление к росту, к Богу, к вечности, одаренное свободой. Когда поэтому св. Григорий Палама, синтезируя выше приведенных отцов и писателей церкви, поставил вопрос о богоподобии в связь с темой о творческом даре у человека, то образ Божий принял значение порыва человека куда-то ввысь из рамок детерминированных законов природы, стремления к Творцу, давшему и ему быть творцом. В человеке, в его духовной сущности открываются те черты, которые его наиболее роднят с Творцом, т. е. творческие способности и дарования. Человеку дано творить, правда не из ничего, как творит Сам Создатель, но все же творить нечто до него не бывшее. Это большое прозрение богословской мысли. И когда позднейшие философы будут говорить именно о таком понимании богоподобия, и будут особенно ценить эти творческие дарования и задания человека<sup>1788</sup>, то они будут только развивать мысль давно живших отцов церкви. Это не является открытием философов XX века, а заветом учителя церкви XIV столетия, который сам в свою очередь развивал мысль ранних отцов и



писателей.

В Господнем замысле о человеке дарована ему возможность, даже точнее, задание творить и создавать нечто новое. Человек должен осуществить этот божественный о нем замысел. Человек должен будет дать и ответ Создавшему об осуществлении этого творческого дара. Страшный Суд поэтому будет и судом о том, как и насколько мы исполнили это свое задание, осуществили ли мы свое творческое назначение на земле. «Добрый ответ на Страшном Судищи» будет ответом на предвечный замысел Творца неба и земли быть и нам творцами на этой земле, чтобы получить свой удел в Небесном Царстве.

Тогда уместно поставить вопрос, что же задано человеку в отличие от ангелов, не имеющих этого творческого дара, и тем самым менее, чем люди созданных по этому образу Создателя? К какому творчеству призван человек в этой жизни?

Творить прежде всего свою собственную жизнь: раскрыть и осуществить ту заложенную в нас так сказать линию своей судьбы. Нам свыше не навязан никакой «фатум» или рок древних эллинов. В совершенном согласии с божественным предведением мы осуществляем по своей свободной воле, в сочетании с волею божественною, свой жизненный путь. Человеческая свобода нисколько не ограничена этим добровольным подчинением Сверхчеловеческому Началу, Которое не предопределяет, а лишь промышляет о нас. [Свобода](#) не есть анархия, не есть абсолютный произвол и она возможна только в совершенной гармонии с божественной свободой, и в премудром плане божественного о мире порядка. Абсолютная свобода человеку не дана, она существует только в Боге, причем не как возможность абсолютного произвола, а как совершенная гармония. Человеку же делегировано быть свободным в меру ограничения этой свободы свободой божественною. При этом помнить надо, что эта свобода ему дана принудительно. При рождении нас не спрашивают, хотим ли мы родиться, и следовательно, угодно ли нам быть свободными, а просто дано таковыми быть и жить в границах этой свободы. Человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает его, как послушание. С этим связано и послушание творчества, и в первую очередь творчества своего жизненного пути. Может быть в этом и заложена одна из самых больших трагедий человека, — не по своему свободному избранию принять на себя бремя свободы. Отсюда и противоречия, конфликты совести, терзания нашего самосознания и т. д. В предвечном Совете так однако изволено: быть нам свободными и творить свободно свою жизнь.

Творчество затем проявляется в создании моральных ценностей. Делать добро, накапливать его в ризнице духовных богатств есть одно из проявлений творческого начала в человеке. Это — стремление к святости, поскольку Бог свят, и поскольку нам дано быть святым. Раз Бог есть любовь, и раз Он из любви творит мир и промышляет о нем, то и приближение наше к Богу Творцу и к Богу Любви есть раскрытие в нас этого порыва творческой любви. Зло, грех, анархия всегда разделяют и разрушают. Единственно созидаящая сила есть любовь. Она восстанавливает расщепленное и разорванное грехом единство первобытного совершенства. Созидаящая же сила любви возвращает нас к первоначальному состоянию. Это прекрасно понимал св. Максим Исповедник.

Сила любви, как отблеск любви божественной в нас, есть движущая сила в духовной жизни. Моральное благо, добро, подвиг — все это исходит из любви к Богу, и рождает любовь к миру и к человеку. Силою этой любви распространяется кругом добро. Это творчество в сфере морального доброделания не надо однако понимать в смысле количественного накопления добрых дел, добрых фактов в какой-то сокровищнице заслуг, а как созидание вокруг себя и распространение атмосферы добра и любви. Можно из себя выделять атмосферу добра, любви, жертвенности, а можно также кругом себя распространять зло, ненависть, месть. Надо помнить об огромной силе аскетизма, как накопления и расширения вокруг духовной энергии, смирения,



любви и пр.

Это делание не в мире принудительных законов природы, а в царстве духовной свободы от власти этой природы и является тем творчеством моральных ценностей, которое оставляет бессмертные и нетленные плоды. Жизнь в области только природы, природное творчество, т. е. размножение естества человеческих особей всегда связано со смертью; давая грядущим поколениям жизнь, мы ее отнимаем от прошедших; мы способствуем процессу отвращения от отцов, от истории, от культурной традиции. Творчество же духовное морально ничего не отнимает ни у кого. Дающему в этой области дано будет еще больше и преизбудет. Ризница его духовная не только не истощается, но и чудесным образом пополняется в этом отдавании. Таким образом человек призван в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле свободно осуществить в своем творчестве свое возможно более полное личное нравственное совершенство и усовершеншать других. Этим путем он служит не только своему обожению, но и обожению всего человечества и всего мира. Как говорит Владимир Соловьев, «процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»<sup>1789</sup>.

Когда так именно ставится вопрос об аскетизме и нравственном усовершенствовании, когда ему придается характер не только отрицательный, т. е. не только отказа от чего-то и неделания, а наоборот, когда он ставится в русло общего творческого потока человеческих духовных дарований, то и сама колючая проблема о взаимоотношении и якобы противоречии творчества и спасения (аскетики) перестает быть такой непримиримой. Все духовно-производительные способности человека должны рассматриваться только в общем контексте творческого его дара, от Бога ему данного, а самый этот дар должен исходить из любви и в ней почивать.

Бог Творец создал человека по Своему, т. е. творческому образу и подобию, и потому и человек должен быть творцом. Бог есть Дух и Бог есть Любовь, почему и истинная творческая, богоподобная деятельность человека должна и может быть только в духе и в любви. Только в них человек творит истинно и вечно. Особливо же созидание в области нравственной не может быть оторвано от любви к Богу Любви и к миру. Если верно замечание Федра, что «любящий более божествен, ибо он одержим Богом»<sup>1790</sup>, и если для Сократа любовь предполагает обладание и вожделение объекта любви, а это вожделение только тогда и проявляется, пока нет обладания<sup>1791</sup>, то в этом и видно различие между платоновским пониманием любви и христианским, между ἐρως Платона и ἀγάπη еванг. Иоанна и ап. Павла. Если стать на линию Платона, то во Св. Троице любовь должна была бы уничтожиться, сгореть от самого факта вечного обладания, вечной имманентности. Но именно этого-то и нет. Св. Троица есть неопалимая Купина вечно горящей любви. Такое именно символическое понимание ветхозаветного образа дает нам св. Григорий Палама в своей XI беседе на Честный Крест.

И если для Сократа демон любви, «великий демон», есть посредник между Богом и смертным миром<sup>1792</sup>, то для христианства Любовь есть жизнь, и в Ней была жизнь и свет человекам. Эта божественная любовь, бесконечная, бессмертная, зовет к вечности и не ограничивается ничем в человеке.

Жажда святости не есть только очищение, не только пуританство или малокровное морализирование, а стремление к реальному обожению, к слиянию с первоисточником любви, с Самой Любовью — Богом. И это может быть только в творческом порыве, в созидании своей святости, в творчестве духовных ценностей.

Человеку дано созидать эти нравственные ценности, творить любовь. Ангелу же дано только служить, проводить любовь, отражать ее, как зеркало, как второй свет, от Первоисточника Любви. И в этом следовательно ангел меньше человека.

Но творчество, исходящее из любви, движимое божественным Эросом, проявляется

наконец, и может быть заметнее всего, в области красоты и разума, которые вместе с Логосом сочетаются в преобразующем, творческом порыве. Хаос зла, безначалья, неразумия и безобразности, силою творческой любви Логоса Божия преображаются в Космос. «Космос» по-гречески, вспомним это, значит и «мир» и «красота». И человек призван в силу этого творить, т. е. из бездны хаоса и небытия создавать духовные и иные ценности. Человек для творчества должен выйти из рамок детерминированных законов природы, т. е. из этого мира, чтобы созидать мир иной, духовный, т. е. свободный от подчинения этим законам необходимости. Настоящее творчество поэтому выше науки и наукообразности, так как оно стремится выйти из круга законов необходимости, законов природы, законов логики и войти в мир свободы, в мир красоты, неподчиненной этим железным законам.

Образ Божий в человеке, искра божественного Эроса в нас ищет выхода из себя. По природе своей эрос экстаичен. И эта платоновская концепция вошла по линии Ареопагитиков в мистику Православного Востока. Жажда выхода из себя, наш эрос ждет идущий навстречу ему Эрос божественный, выходящий из Себя же. Все учение псевдо-Дионисия о творении мира, как раскрытии божественного Эроса, является метафизическим обоснованием для творчества человека.

Несомненно, что паламитский подход к образу Божию в нас и к богоподобию, как именно к творческой способности в нас, навеян ареопагитовской традицией. Палама был слишком весь в этой традиции, как непосредственно, так и через своего любимого писателя преп. Симеона Нового Богослова.

Образу Божию в нас, т. е. отблеску божественного Эроса открывается таким образом широкий и глубокий путь для творчества духовных ценностей. Вспомним, прежде всего, приведенное выше слово св. Василия Великого о том, что человеку свойственно стремление к красоте, а совершенная Красота есть Сам Бог. Творчество же есть совместное с Богом действие человеческого духа, богодействие, теургия или иными словами продолжение дела Божия. Не только в начале мироздания творил Бог Отец и почил от дел Своих; но и Сын Божий доселе делает с Отцом; и Дух Святой, вдохновляя творящих людей, вместе с ними творит новые ценности.

И как все во внутренней жизни человека необъяснимо, как таинственны и загадочны все фономены духовного бытия, — способность мышления, речи, запоминания, воображения, так в особенности совершенно несказанной тайной является эта творческая сила в нас. Как понять и какими доступными нашему разумению словами, могущими удовлетворить нашу любознательность, выразить и объяснить эту тайну творчества в человеческой душе? Как происходит это загадочное и чудесное рождение новых форм духовных ценностей?

Откуда-то в полном молчании и из какой-то бездны ночного мрака, из небытия вдруг сверкнет какая-то яркая искра. Наш мир пронизан невидимыми лучами Божественного Света, исходящего от Первоисточника всякой жизни и света. Духу человека доступно сияние этих лучей. В молчании нашего духа, во мраке несуществования вдруг откуда-то приходит эта искра божественной мысли, отблеск божественной Премудрости и пронзает молчащий ум наш. Как будто бы осколки или брызги Логоса Божия сверкнули своим сиянием в логосе нашем, в уме человеческом. В молчащем и спящем вдруг что-то мелькнуло и засияло. Но что это? Ведь это еще не слово, сказанное или написанное; это еще не звук, зазвеневший своею мелодией; это еще не линия и не окраска какой-нибудь картины, и не изогнувшаяся волна ожившего под резцом художника мрамора.

Это — зародыш какой-то новой духовной жизни, посеянный Божественным Логосом в нашем уме. Он должен пройти свою, не менее таинственную линию внутреннего зачаточного развития. Эту искру надо выносить в себе. Творец-человек должен пережить этот внутренний

процесс созревания, и искать в это время формы для воплощения этой частицы божественного Эроса, воплощения в своих мыслях, словах, чувствах, настроениях, звуках, линиях, красках... Это «что-то», совершающееся в сокровенных тайниках души, этот несказанный процесс становления навсегда скрыт от анализирующего рассудка, ему не подвластен. В этом «что-то» нет еще облика человеческой речи, еще не одетого в формы произнесенного слова. Это еще не звуки волшебного смычка или поющего голоса. Но творец-человек видит уже и слышит своим внутренним зрением и слухом этот никому еще недоступный, умопостигаемый мир образов.

Но вот в таинственном процессе внутреннего вынашивания творец находит в сокровенной глубине своей и слова, и звуки, и краски, и линии, и тогда этот умопостигаемый мир образов облекается в формы, доступные уже не только ему одному. Создались ясные облики художественной речи и музыки, воплотились в краски и линии эти образы, жившие дотоле в тайниках духа человека-творца.

Таинственен, конечно, не процесс обработки поэтического произведения, не выписывание картины, не отделка пластической поверхности, не инструментовка и оркестровка мелодии, — все это только детали техники, подчиненной каким-то более или менее строгим правилам и законам, — а вот именно этот акт зарождения новой духовной жизни в созидательной силе творца. Таинственное рождение этих умопостигаемых ценностей, «воззвание глагола творческой силою» новых идей, новых словесных созвучий, новых, дотоле не-бывших красочных образов и музыкальных звучаний. Не постичь этой тайны, как не проникнуть нашим рассудком в загадку происхождения живого существа.

Можно, конечно, пытаться объяснить процесс биологического созревания и роста организма, период развития эмбриона, как можно объяснить оркестровку, теорию гармонии, технику красок, законы стихосложения и ритма; но найти какое-то, удовлетворяющее нашу пытливость, объяснение, что есть само бытие, как оно зародилось и откуда пришло, как впервые ожил органический состав, откуда впервые пришло это первое биение сердца, и как открылись уста, чтобы издать первый звук, — это все безнадежно. Вся богатейшая терминология лабораторных достижений и опыта, все эти замысловатые слова: протоплазма, диплоид, аплоид, хромеры и хромозомы, так же бессильны объяснить, что есть жизненный процесс и откуда, из какой бездны он пришел, как безнадежно объяснить, что есть начало творческого порыва, как эти искры божественного Эроса пробудили и зажгли впервые огонь творческой силы в духе человека-творца. Вся терминология экспериментальной психологии ничего тут нам не скажет, и не успокоит вечно голодный и ищущий голос человеческого рассудка. Творчество есть тайна, как тайна есть и жизнь. Мы — образ Творца, наш ум пронизывается искрами-брызгами Вечного Логоса, нам повелено быть творцами. Мы ждем в ночной тишине этих звуков, осколков из иного мира. Они сверкают, приходят, пронзают наш логос. Мы им внимаем, но что суть они, и что есть самое творчество мы не знаем и не узнаем никогда...

В этом таинственном процессе творчества, в возникновении новых образов, слов, звуков, не существовавших ранее, есть нечто общее с актом самого творения мира. Конечно, творчество человеческого гения не есть создание из абсолютного ничто, но все же это есть творение, не существовавших до того, ценностей. Бог «творит в начале» — *bereschit bara* — из совершенного небытия. Человек же, по слову Паламы, «творит вещи из ничего, разумеется, не из совершенного небытия, что есть дело Божие»<sup>1793</sup>, но все же из небывалого до того материала. Это же заметил еще задолго до Паламы и блаж. Феодорит и до него еще и св. Мефодий Олимпийский. Этот последний мудрствует: «Не вещество (не сущность) творит города или храмы, но художество осуществляет их в этой материи; и художество не рождается, из прежде бывшего в материи художества, но из художества, не бывшего в ней»<sup>1794</sup>.

Здесь лишний раз символическое миропонимание может понять эту соотносительность

мира психологического и гносеологического с потусторонней средой вечной, божественной жизни. Творчество наше символически отображает миротворчество.

Попытаемся подвести некоторые итоги. К чему же сводится учение Паламы о богоподобии человека? В чем заслуга его, как богослова, в этой области?

1. Прежде всего, он, как и большинство писателей Церкви, не ищет богоподобия в чем то одном, в каком то определенном свойстве или качестве человеческого существа.

2. Богоподобие для него не есть что то субстанциальное, что то готовое и в законченном виде человеку данное. Образ и подобие есть нечто заданное, и их надо раскрыть в себе.

3. Допуская возможность богоподобия в разных сторонах духа человеческого, которые надо развить и развернуть, Палама с особенным вниманием останавливается на том, что богоподобие состоит в символично-реалистическом отображении в нашей духовности всей внутритроичной жизни. В этом он не оригинален, т. к. повторяет, сказанное до него: св. Кириллом Александрийским, блаж. Феодоритом, Василием Селевкийским, и особенно св. Григорием Нисским, преп. Анастасием Синаитом, св. Иоанном Дамаскиным и св. Фотием.

4. Подобно многим из своих предшественников, а в особенности развивая мысли свв. Анастасия Синаита и Фотия Константинопольского, св. Григорий Палама сравнивает в вопросе богоподобия человека с ангелом, отдавая, как и его предшественники, преимущество человеку перед ангельским миром. Человек совершеннее ангела.

5. Духовная жизнь человека отображает не только взаимоотношения Лиц Св. Троицы, — об этом говорили не мало и до Паламы, — но что особенно важно: человеческий дух есть образ Высочайшего Эроса (сар. 37). Бог есть любовь, и человек есть образ этой любви. Палама говорит здесь, однако, не языком евангелиста Иоанна, а пользуясь диалектикой и лексикой Ареопагитиков: Бог есть Эрос, и потому и мы, будучи Его образом, отображаем этот Эрос. И это не столько новшество паламитской антропологии, сколько смелое введение в нее сильно влиявшей на Паламу мистики псевдо-Дионисия.

6. Говоря о богоподобии человеческого Эроса, как отображения Эроса Бога-Творца, и сравнивая человека с ангелами, не обладающими этими способностями творческого эроса, Палама подчеркивает преимущество человека перед ангелом именно в этой способности и призванности творить. Так как богоподобие не есть что то готовое и окончательно данное, а только потенциально заданное, и так как это богоподобие состоит преимущественно в раскрытии в себе творческого эроса, то творчество в паламитской антропологии приобретает особый характер. Из него должны быть сделаны соответствующие выводы, выходящие уже из границ собственно антропологии, к которым мы и должны перейти. К чему же обязывает христианскую богословскую мысль такое именно восприятие нашего богоподобия?

С вопросом творчества стоит в связи и другая еще тема, тема культуры, строительства жизни, участия христианина в созидании истории мира. Творчество мира длилось шесть дней, шесть таинственных циклов библейской мифологемы. И если Библия говорит, что Бог почил от всех дел Своих, то Сам Спаситель свидетельствует, что «Отец Мой доселе делает и Я делаю» (Иоанна V, 17). И в этом созидательном действии Бога соучаствует и человек творец.

О том, что человек разумен, свободен и одарен разными дарованиями, говорили многие писатели церкви; но с творчестве, как особом задании человеку сказали не многие (см. выше). Сопоставить же это с образом Божиим и привести в соотносительность с миром духов более, казалось бы, совершенных чем человек, удалось, пожалуй, только одному Паламе. Он не построил, разумеется, своей философии культуры; к тому и не располагали эпоха и самый стиль и направление мысли в Византии, но он бросил эту мысль. Этого забывать не следует. Каждый новый мыслитель и писатель, бросая какую то мысль, тем самым обязывает следующие за ним поколения эту мысль воспринять, ее развить или вообще как то на нее реагировать, если эти

последующие поколения хотят только сохранить преемственную связь со своими духовными предками. Поэтому и нас, исследующих вопрос об антропологических воззрениях Паламы это обязывает сделать некоторые выводы из этой интересной предпосылки.

Нам особенно понятно, что тут не может быть догматически ясного ответа на эту задачу. Задача или, точнее, задание, дано. Человеку, по самому существу его, задано творить. Это его и отличает от ангелов. Так изволено в замысле о нем. Но, кроме того, и при изгнании из Эдема дана заповедь «возделывать землю, из которой человек взят» ([Быт. III:23](#)), что не ограничивается, разумеется, одной только агрикультурой, но означает возделывание, обработку, украшение в самом широком смысле слова, и во всех областях жизни и творчества. Но, повторяем, догматически ясного, так сказать благополучного решения этого вопроса, нам искать не приходится. Его нет, и быть не может. Это задание трагично, носит в себе противоречия, но это все же не аннулирует самого задания

Религиозную жизнь вообще нельзя себе представить свободною от противоречий и конфликтов. Благополучного и безмятежного вообще не может быть в жизни духа, так как дух этот связан с материей и втиснуть в узкие рамки законов природы. Его свободу теснить необходимость, ограниченность и логика вещей, и в силу этого он мятется, не уживается с ограниченностью мира природных явлений, пытается прорваться вон. И, может быть, ни в одной области жизни духа эти конфликты так не сильны и неумолимы, как именно в области творчества и культуры. Человеку дано и задано быть творцом. Он творит с жаждою того, что плод его творчества избежит тления, но всею окружающею действительностью он убеждается в том, что все, созданное человеком, гибнет и исчезает. Дух зовет обессмертить и увековечить себя, а зуб времени и самый ритм жизни, железная поступь истории уничтожает все созданное: памятники древнего зодчества, манускрипты, покрытые нерасшифрованными еще письменами, бледнеющая и как бы испаряющаяся на стене фреска Тайной Вечери, философские системы, политические доктрины, быт и костюмы народов, попавших под сокрушающее колесо истории. Творчество исходит от Вечного Начала и стремится к Вечному; а эта жизнь разбивает сотворенное и сама разбивается у врат смерти. Милые сердцу, близкие всем нам «вечные спутники», обреченные в конечном счете на смерть вместе с концом истории.

Есть ли смысл творчества? Нужна ли культура? Совместимы ли они с наличием смерти, исторических и геологических катаклизмов, и с самой идеей последнего космического пожара, который уничтожит все, и в котором ярким пламенем догорит то еще, что не догорело, не разрушено, не растоптано. Космического пожара, в котором будут пылать, уцелевшие полотна Ренессанса, в котором расплавится бронза статуй, обратятся в пепел мозаики св. Софии и Равенны, и грудой развалин окажутся Вечные Города человечества с их божественными готическими соборами и древними базиликами.

Вопрос о культуре может повернуться еще и по другому. Если заповедь об обработке земли в поте лица дана человеку при изгнании из Рая, то не есть ли тем самым строительство культуры наказание за грех непослушания в Раю? Если смотреть так, то творчество является, как кара; человек осужден на принудительное рабство, на какую то барщину. В таком случае творческая деятельность человека обусловлена грехопадением Адама. Не преступи заповедь Адам и человек не был бы созидателем ценностей. Немезид, вслед за Демокритом, учил о нужде, как первопричине и созидательном начале цивилизации. Палама же прозрел большее: он в творчестве человека увидел изволение Предвечного Совета Божия; предназначение человеку быть по образу Божию, быть творцом, быть содетелем Божиим, быть выше ангелов. Не кара за преступление, а харизма Параклита. Культура, «обработка» земли исходит не из греха Адама, а из вечного замысла о человеке.

Вернемся однако к смыслу цивилизации. Существует ли оправдание культуры, когда сама



она в себе несет яд разложения и самоуничтожения? Все течение созидательного процесса порождает борьбу с уже создавшимися формами культурного бытия; и созданные нынче формы будут сметены завтра же новыми порождениями культуры. Это то самоуничтожение культуры, самоубийство творчества, которое Георг Зиммель назвал очень удачно «Transzendieren seiner selbst», «выхождение вне своих пределов». Но надо ли смиренно склониться перед неизбежностью этого конфликта в проблеме культурного творчества? Надо ли покорно признать наличие этого конфликта и трагедии?

Все эти вопрошания вставали неоднократно в головах всех мыслящих людей, и ими терзалось все человечество во все времена своего исторического бытия. Ответить на них так, чтобы раз навсегда исчерпать проблему и успокоить мятущееся сознание невозможно. Конфликт в них непреодолим и трагичность остается всегда налицо.

Исходя из мысли о тленности всего созданного рукою человека-творца, можно проблему культуры поставить очень остро и безнадежно. Можно ее привести в связь с евангельскими словами: «И когда некоторые говорили о храме, что он украшен дорогими камнями и вкладами, Он сказал: «придут дни, в которые из того, что вы видите здесь, не останется камня на камне» ([Лук. XXI:5-6](#)). Но можно ли из этих пророческих слов о последних судьбах мира вывести заключение о ненужности культуры вообще? Сознание неизбежности конца вообще, и христианская эсхатология в частности принуждают ли человека бросить все и ждать и своего личного и этого общего конца? Может быть добрый христианин должен, — заимствуя выражение из истории афонского подвижничества, — стать, подобно некоторым святогорским пустынникам, просто «кавсокаливитом», сожигателем своего жилища, своей хижины, «каливы», чтобы лучше спастись?

«Нет!» — отвечает афонский же исихаст, глава и учитель всех высочайших подвижников XIV века: «человек создан по образу Творца призван творить и тем возвыситься над миром ангелов, которые не создают сами ничего, а служат лишь созданиям Божиим и охраняют человека-творца».

Но можно ли говорить о смысле творчества и культуры, если смысл предполагает какую-то логичность и разумность, тогда как смерть моя лично и космический пожар, смерть всего человечества и всего земного, разрушают в корне всякую логику созидания здесь на земле?

Конечно, не о смысле и не о человеческой логике творчества, а просто о религиозном его оправдании зовет нас думать христиански поставленная проблема культуры и созидания. Ведь Апостол так и ставит этот вопрос цивилизации пред лицом огня этого пожара. «Строит ли кто на этом основании (т. е. на Иисусе Христе) из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается и огонь испытует дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду, а у кого дело сгорит, тот потерпит урон» ([1 Коринф. III:12-15](#)), Строительство это, конечно, нельзя ограничивать одним узко моралистическим пониманием, т. е. как строительство одних нравственно добрых дел. Это есть раскрытие всех вообще творческих дарований человека. Надо вспомнить и притчу о талантах. Строительство преп. Андрея Критского, Романа Сладкопевца, Косьмы Маиумского, [Максима Грека](#) и под. не ограничивается же одними только угодными Богу делами их монашеских подвигов смирения, терпения, поста, девства и т. д. Разве в этой аллегории Апостола написанные этими святыми мужами кондаки, каноны и толкования богословского характера не имеют той же цены, как и монашеские подвиги? Разве только подвиги молитвы и поста могут быть приравнены к золоту и серебру, которые очистятся и сохранятся в огне космического пожара, а музыкальные, поэтические и богословские творения их подобно сену, дровам или соломе спорят, и от них ничего кроме кучки золы и не останется? А рядом с этим и иконы Андрея Рублева, мозаики византийских и

афонских церквей, памятники зодчества и т. под., сгорев в космическом пожаре, сгорят и на Страшном Суде, как ненужный хлам для Небесного Царства?

Учение другого первоверховного Апостола о последних судьбах этого мира также дает веру в то, что не об уничтожении созданного учит Благая Весть Христова, а о преображении его: «нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда... Небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которой обитает правза» ([2 Петра III:7](#); 10; 13). Не только неба, но и новой земли!

Однако преобразиться в этом огне может только то, что драгоценно (золото, серебро, драгоценные камни), а прочее сгорит (дрова, сено, солома). Поэтому чаять можно преобразования не вообще всякого без различия творчества, а лишь только способного не сгореть я не расплавиться, а подлинно преобразиться. Апостолом указано и религиозное обоснование этого творчества: «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христес» ([1 Коринф. III:11](#)).

Это значит, что только то творчество, которое может быть религиозно оправдано и построено на Камне-Христе и Его Евангелии, только то и устоит и перейдет в чаемую Новую Землю. Поэтому и творить по настоящему, по христиански можно только в сфере религиозных ценностей, только перед лицом смерти, вечности и Бога. Самый корень слова «культура», как и «культ», имеет в себе нечто религиозное, освященное особым почитанием. Это не значит, что благословенно только творчество в формах благочестия, так сказать храмовое творчество: иконописание, зодчество и клиросное пение. Может быть и мирская культура, на которой почит благословение, но она должна быть доступной для этого благословения, способней к освящению.

Есть что-то в каждом творчестве (мысль, наука, художество), что в себе содержит семя вечности, свой «семенной логос», роднящий его с Первоисточником Премудрости, с Предвечным Логосом. И это вечное в создании рук человеческих и перейдет в вечность в своем нетленном, преображенном облике и останется пребывать в невечернем дни Царствия. Как мысли, звуки, слова, линии, таинственно появились в творческом уме человека откуда-то из какого-то умопостигаемого мира, так они, верим мы, опять-таки таинственно преобразившись, уйдут в вечность для бесконечного бытия. Энергии Духа, сияние несозданного Фаворского света действуют в нашем малом мире, проникают из таинственного иного мира, пронизывают ум, логос человека, вдохновляют его. И эти энергии Духа, этот несозданный свет не может исчезнуть бесследно. Сила Преображения распространяется и на произведения этого Духа — Творца красоты. Несозданное должно быть вечно. Есть какой-то смысл, какой-то логос творчества, нами еще невидимый и непостижимый. Отрицать его было бы величайшею бессмыслицею. Это значило бы отнимать божественный смысл назначения человека.

Как это преобразование произойдет, мы не ведаем и не хотим допытываться этого. Надо уметь в своих богословствованиях останавливаться у известного предела. Предел же это то, что по слову «Отца Православия», ангелы закрывают своими крыльями.

Способность творить дана человеку, и ему она нужна, чтобы оправдать религиозно свое над ангелами превосходство и назначение. Нельзя, конечно, говорить о нужде и необходимости нашего творчества для Бога, так как Он вне всякой нужды и необходимости. Но нельзя думать, стоя на паламитской точке зрения, что Богу, так изволившему, оно было бы неужгодно. Нельзя искусственно разрывать ту антологическую связь, что существует между духом человека и Духом Божиим. Красота, свойственная человеку и участвующая во всяком творчестве, исходит от Духа Параклита и Украсителя. Он есть ипостазированная Красота, и Он вдохновляет на всякое творчество. Вдохновение, выражаясь языком Паламы, есть одна из энергий Духа, как и

другие Его действия (энергии). Боговдохновенность не ограничивается только рамками Свящ. Писания. В меньшей степени и не в том же значении боговдохновенность касается всякого пророка. А искусство есть пророчество. Это выход из рамок принудительных законов природы, выход эроса человеческого навстречу экстатическому Эросу Божественному. В этом экстатическом порыве духа человеческого не может не быть «помазания от Святого», напечатления на творящем духе нашем харизмы Духа Божия. Человек жаждет Красоты. Служа красоте он может и должен служить Красоте Божественной. Но конечно его постоянно подстерегает опасность прелести, обольщения лже-красотой, темной красотой. Почему и есть благословенное творчество и неосвященное.

Св. Василий Великий пишет: «От природы в нас есть вожделение прекрасного, хотя по большей части одному то, а другому другое кажется прекрасным... Что же досточуднее Божией красоты?.. Подлинно неизреченны и неописанны молниеносные блистания Божией красоты; ни слово не может выразить, ни слух вместить. Наименуешь ли блеск денницы, или сияние луны, или свет солнца, — все это не достойно сравнения со славой и в уподоблении с истинным Светом оно далее отстоит от Него, чем глубокая ночь и ужасная тьма от самого ясного полудня... По причине ненасытимого желания созерцать божественную красоту святые мужи молились о том, чтобы зрение красоты Господней простиралось на всю вечную жизнь (псал. 26, 4). Так люди по природе вожделевают прекрасного; в собственном же смысле прекрасно и достолюбезно благое; а благ — Бог; к благому же все стремится; следовательно все стремится к Богу»<sup>1795</sup>. Человек стремится к Богу, как к совершенной Красоте. Безучастен ли Бог, как Красота, к этим нашим, пусть по сравнению с Ним и несовершенным попыткам отобразить Красоту? Христианское сознание верит, что не безучастен. Погружение в истинную красоту возводит творческий ум к Богу. Поднявшись же в творчестве к Богу, ум не может создать что-либо несоответственное с божественной красотой и гармонией.

Вот что между прочим пишет автор «Тайной истории» Прокопий в своем «De aedificiis», восхищаясь великолепием Юстиниановой св. Софии: «Когда входят в св. Софию для молитвы, то тотчас чувствуют, что этот храм не есть дело людского могущества и искусства, но скорее дело Самого Божества; и ум, обращаясь к небу, сознает что Бог здесь близко от него, и что Богу особенно нравится этот дом Его, который Он Сам избрал для Себя»<sup>1796</sup>. При соприкосновении с такими *chef-d'oeuvres* человеческого гения нельзя не почувствовать какое-то дыхание Божие и отпечаток десницы Всевышнего, содействовавшей человеку в его создании. Святая София, как и все памятники человечества, уничтожится при последнем акте земной истории, но в каком-то преображенном виде ее «genius», ее логос не пропадут, Хочется, вместе с Прокопием, верить, что Богу могут особенно быть угодны совершеннейшие произведения, сотворенные человеком-творцом.

Однако две опасности могут тут подстерегать испытующую мысль: 1. соблазн оптимизма, переоценивание значения творчества, признание за ним непреходящей и абсолютной ценности, и 2. соблазн пессимистического отношения, уничтожения культуры и гнушения ею во имя благочестия. Ни то ни другое не верно, но при наличии и того и другого, нельзя снять с этой проблемы печати конфликта и трагедии. Если нельзя и греховно гнушаться творческого дара, и так сказать «ради смирения» отказаться от данного нам Богом преимущества над ангелами, то также нельзя и легкомысленно благодушествовать в этом отношении и пребывать в ожидании благополучных перспектив. Слишком все в мире духовном и религиозном связано со страданиями и неблагополучием. Слишком мало в Евангелии оптимистических пророчеств. И как бы мы ни смотрели на свой религиозный путь, дано нам знать две истины: 1. мы созданы творцами и должны творить, и 2. плоды нашего творчества уничтожатся вместе с этой планетой, но не пропадут, а преобразятся. Нельзя поэтому творчеству придавать значения тайнодействия,

вставлять его в рамки церковного обихода, и тем спутать два плана: церкви и культуры. Культуру надо религиозно осмысливать и церковно оправдывать, но нельзя смешивать этих планов. Церковь, конечно, не только не сожигает культуру во имя спасения души (Саванаролла и под.), но даже и благословляет ее. Но культура тем не менее остается мирскою, и в этом нет ничего плохого. Культура все же стоит на ином плане, чем богослужение, мистика, аскетика, литургия и т. д. Кроме того и в самой культуре есть и могут быть области более доступные действию преобразующих лучей Фавора, и более от него удаленные. Есть сферы культурного творчества, которые могут быть просветлены и освящены; есть и такие, которые никогда не преобразятся.

Послушание творчества не есть самозамкнутый вопрос религиозной метафизики. Он имеет свое прагматическое значение и раскрытие. Из него, как мы видели, вытекает трудная проблема культуры, которая не может быть ни в коем случае разрешена оптимистически и благополучно. Все заложенные в ней конфликты и противоречия остаются всегда в силе и христианскому сознанию одинаково опасно впасть в обе крайности: 1. в соблазн переоценки культуры, ее безусловной канонизации, или же 2. в искушение совершенного ее неприятия и отрицательного к ней отношения. Готовых рецептов для этой задачи не существует. Христианская мысль будет стремиться или потопить себя в течении Вечного и стремиться к «трансцендентному эгоизму» Константина Леонтьева, или же с убеждением строить земной град и безусловно отдаться этой утопии. Первое легко приводит к христианскому нигилизму, к «кавсокаливитству», к проклятию всякой культуры во имя спасения; второе доверчиво и оптимистически благословляет всякое строительство, переоценивает значение этой жизни, стремится канонизовать и то, что недоступно освящению, а в последнем итоге упирается в хилиастическое понимание исторического процесса. В этом конфликте и Церкви предстоит задача трудная и болезненная: все анафематствовать или все без разбору канонизовать. Или о. Матфей Константиновский заставит сжечь литературное творение, или какой-нибудь папа Ренесанса, в своем поклонении непросветленной красоте, перестанет просто быть носителем образа Пастыря Церкви.

Проблема творчества и культуры есть и проблема истории, т. е. активного в ней участия христианина и Церкви. И в данном вопросе нашу религиозную мысль подстерегает прежде всего оптимистическая вера во всякого рода прогресс. Мысль философская, этика проповедует нравственное развитие и рост морального сознания в человечестве, а история наглядно, особенно в периоды подобные современному, решительно опровергает какой бы то ни было моральный прогресс, обнажая в человеке его бестиальную изнанку. Мысль юридическая, правосознание стремится выработать наиболее совершенные нормы права частного, публичного, государственного и международного, а история беспощадно извращает всякую веру в справедливость и законность, колеблет самые основные положения правосознания и обращает торжественные правовые формулы и институты в клочки бумаги. Усложнение форм социального устройства, в попытках преодолеть материальные, финансовые и промышленные затруднения, находит свое завершение в катастрофических кризисах экономического быта. Техника в своем неудержимом развитии вырабатывает невероятные по сложности аппараты и усовершенствования, которые в конечном счете приводят к самоуничтожению той же техники. И в области духовных и эстетических достижений, после длительного процесса развития от примитива, через сложное цветение форм красоты, неизбежно появляются грозные симптомы скорой и неминуемой смерти искусства, декадентские извращения, изломы, кривляния, болезненные и упадочные моменты преклонения перед низшими формами, уклон к гротеску, лубку и частушке, к разложению и распаду самой идеи красоты, имманентной человеческому духу. Человечество в такие периоды не может не усумниться в нужности и разумности творить,



писать, петь, играть, создавать, после того как кажется, совершенство человеческого гения в этих областях уже достигло своей вершины, когда кажется нечего больше писать, нечего сказать, все формы уже испробованы, слова сказаны и звуки спеты, когда все кажущееся новым просто является повторением и худшею формою давно забытых образов красоты.

И снова встает вопрос: существует ли христианская культура, возможно ли оправдание ее перед лицом религии, церкви и вечности?

Тареев как-то написал: «И в самом лучшем случае церковь не может создать христианской культуры. Христианская культура существует лишь в идеале, но реализуется в исторической жизни мирская культура. И культура христианских народов есть общечеловеческая мирская культура. Здесь именно «не суждено» осуществиться «порывам» по основным законам исторической эволюции»<sup>1797</sup>. Как бы раскрывая эту мысль, Бердяев говорит «В строгом смысле слова христианского творчества быть не может и невозможна христианская культура. Мы стоим перед проблемою христианского бытия, а не христианской культуры, перед проблемою претворения культуры в бытие, наук и искусств в новую жизнь, в новое небо и новую землю. Христианской культуры по настоящему никогда не было»<sup>1798</sup>.

Все же из слов того и другого мыслителя не должно делать выводов отрицательных для проблемы творчества, и именно творчества в свете Христовой Проповеди. Если и не стирается наличие трагических конфликтов, то они все же могут быть преодолены в этом свете. Через все Евангелие проходит тоска о «взыскуемом грядущем Граде» и только в озарении этого Небесного Иерусалима оправдывается и осмысливается строительство этого земного града, со всеми его сферами жизни, науками и искусствами. Земного Рая не может и не должно быть. Но приготовить камни для строительства Небесного мы призваны.

Ища в Свящ. Писании ответа на поставленные вопросы о делании человека на земле, мы не найдем утешающего и благополучного решения. Сам Спаситель, как это было выше указано, ответил на слова о красоте зданий Иерусалима: «не останется камня на камне; все будет разрушено» (Лук. XXI:6) и «теплейший» Апостол напомнил всем нам о конце истории: «земля и все дела на ней сгорят» (2 Петра III:10). Да и не найти иного ответа в Библии. Нельзя не вспомнить однако в этом контексте изумительной по красоте 27-й главы прор. Иезекииля, этого «гимна человеческой культуре», так как «культура имела для пророка Иезекииля религиозный смысл»<sup>1799</sup>.

«И было ко мне слово Господне: и ты, сын человеческий, подними плач о Тире и скажи Тиру, поселившемуся на выступах в море, торгующему с народами на многих языках: так говорит Господь Бог: Тир! ты говоришь: «я совершенство красоты!» Пределы твои — в сердце морей; строители твои усовершенствовали красоту твою...» (XXVII, 1-4).

С каким совершенством художественного чутья описана эта картина! Сколько знания архитектурного и иного искусства воплотилось в этом гимне! Тут упомянуты и Сенирские кипарисы для постройки помостов, и Ливанские кедры для сооружения мачт, и Васанские дубы для изготовления весел. И узорчатая полотно Египта для парусов, голубые и пурпуровые ткани для покрывал. Благородные металлы, слоновая кость, черное дерево, карбункулы, кораллы и рубины, благовония, вина и богатства, — все чем украшали люди этот изумительный по красоте город. Все ремесленники, мастера и искусные художники, творцы этой красоты, которые вместе с гребцами, купцами и мореплавателями служили вящему прославлению Тира. Если вспомнить наряду с этим видение пророком Иезекиилем таинственного храма, с его тончайшими описаниями архитектурных деталей, то поистине «нигде в Свящ. Писании религиозная идея не воплощается до такой степени в вещественно-пространственные формы искусства», как у этого пророка<sup>1800</sup>.

И что же? Все это в день падения града упадет в сердце морей. «От вопля кормчих твоих



содрогнутся окрестности. И с кораблей своих сойдут все гребцы, корабельщики, все кормчие моря и станут на землю; и зарыдают о тебе громким голосом и горько застенают, посыпавши пеплом головы свои, и валяясь в прахе. И остригут по тебе волосы до гола и опояшутся вретищами и заплачут о тебе от душевной скорби горьким плачем; и в сетовании своем поднимут плачевную песнь о тебе, и так зарыдают о тебе: «кто как Тир, так разрушенный посреди моря! Когда приходили с морей товары твои, ты насыщал многие народы; множеством богатства твоего и торговлею твоею обогащал царей земли. А когда ты разбит морями в пучине вод, товары твои и все толпившееся в тебе упало. Все обитатели островов ужаснулись о тебе, и цари их содрогнулись, изменились в лицах. Торговцы других народов свистнули о тебе; ты сделался ужасом, — и не будет тебя во веки — (XXVII, 28—36).

От совершеннейшего творения художественного гения не останется ничего в день разрушения, будь то уничтожением мечем или землетрясением, будь то огнем последнего мирового пожара.

«И не будет тебя во веки...» «А земля и все дела на ней сгорят...»

Несмотря однако на это угрожающее предостережение не прельститься и не переоцѣнить земного строительства, не спутать планов культуры и Церкви, не послужить твари паче Создавшему, — нельзя отвергнуть самой заповеди творить.

В конце истории человечества — космический пожар. А в замысле о человеке — дано ему быть творцом. На вопрос о цели этого творчества, его смысле и оправдании, несмотря на всю трагическую судьбу культуры, остается вера в Небесный Иерусалим. И если мы не можем по человечеству и рационалистически понять смысла обреченной на гибель культуры и творчества, нам все же остается во имя вечной Красоты принять это творчество как послушание.

Если для мыслителя встает проблема творчества, проблема его вечного смысла и божественных его истоков, то для всякого человека творчество есть задание такого же происхождения, как и самая свобода человека. Как без нашего изволения, нам дана свобода, точно также без нашего же согласия дано нам это послушание творчества. Это заложено в творческом божественном акте «по образу и подобию». Из сказанного в этой главе должно быть ясным, что в это творческое задание входит и создание моральных ценностей, и строительство культуры. Но этим не ограничивается, конечно, проблема творчества. Это было бы только «объективированием». От нас ожидается некая новая реальность внутри нас, т. е. создание в себе и всем своим духовным бытием, чаемого «нового неба и новой земли», создание в себе Царствия Божия, преображение себя и мира. Преображение не в меру созерцания апостолов вне их совершающегося чуда фаворского, а преображение себя так сказать «экзистенциально». Такое творчество не нуждается в религиозном обосновании, так как оно, выражаясь языком Бердяева, есть творчество «не оправдываемое, а оправдывающее» самое существование человека, как богоподобной твари.

Заканчивая настоящую главу об образе Божиим в человеке, мы, в заключение всех истекающих из этого богословских вопрошаний и недоумений, считаем полезным сказать еще и следующее. Бог есть неисследимая пучина тайны и бездна несказанного и непостижимого. Следовательно и созданный по этому божественному образу человек носит в себе печать этого непостижимого и эту тайну. Человек есть таинственная криптограмма, которую никто никогда не сможет до конца разгадать и удовлетворительно прочитать. И все происходящее из этой тайны и загадочности, т. е. в том числе и проблема творчества, его смысл и оправдание, — все это проникнуто тайной, приближаться к которой нам дозволено, но постичь до конца не дано.

Думаем, что, если богословствующая мысль и призвана не бояться вопрошать и думать, если она не должна укрываться от волнующих и трудных проблем, то все же у какого-то

предела она должна смириться перед непостижимым должна преклониться перед закрываемой  
ангельскими крыльями тайной и умолкнуть...

# ГЛАВА ВОСЬМАЯ

## ОБОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

«Ты сродник, Боже наш, по плоти, а мы Твои по Божеству Твоему». Преп. Симеон Новый Богослов. Гимн 58-ой.

В последних трех главах настоящей работы мы занимаемся систематическим изложением учения Паламы о человеке. Общей схемы своей антропологии он не оставил; да это в сущности и не было в стиле мыслей свв. отцов. Нам предстояло из множества разбросанных о человеке изречений свести воедино то, что к нашей теме относится. Эти мысли Паламы о человеке мы в настоящих главах распределяем по темам: состав человека (VI), богоподобие его (VII) и назначение человека (VIII). В этом нет никакой оригинальности. Но рассмотрение этих вопросов нами поставлено в связь с богословско-философской схемой, положенной им в основание многих своих рассуждений. Об этом сказано выше в V главе. Схема эта, навеянная античной философией: сущность, энергия, ипостась. Если вопрос о составе человека сводится к решению проблемы об его сущности и рассматривается в категориях символического реализма; если проявление человека во внешнем мире; его, скажем языком Ареопагитик, «выступления», или выход его Эроса из себя навстречу Эросу божественному, или его творческие задания могут быть изучаемы как его энергия; то вопрос о небесном назначении человека, его посмертной судьбе и вечном его бытии не может быть понимаем, как бытие, растворенное в Божестве и тем лишенное своей персоналистической ценности, а только как личная вечная жизнь. Это — личный путь, каждого человека в отдельности, каждой ипостаси неслиянно с другой, и потому этот вопрос в паламическом богословии сводится к учению о человеческой ипостаси.

В построениях науки о человеке вопрос об этом назначении представляет особый интерес. Совершенно очевидно, что религиозно-построенная антропология не может искать цель человеческого существования в земном его бытии. Религия не может ограничиваться временными пределами и, в силу своей абсолютности, она старается связать назначение человеческой жизни с его божественной Первопричиной и конечную Целью. Поэтому материалистическое понимание человека в данном вопросе само собою исключается благодаря его плоскому позитивизму. В пантеизме человек обречен на исчезновение, т. к., его личность после смерти растворяется в безличности Божественной Монады.

Древнему миру вопрос о назначении человека не мог представиться во всей его полноте. С одной стороны философские учения, а с другой религиозное сознание древности не были подготовлены к этому. Вопрос этот вытекает из нравственного учения, из этической оценки человека и его поступков. В самом деле язычество с его религиозными мифами, мистериями и философскими школами недооценивало человека. Нравственный идеал язычества, поскольку он выражался в этических терминах: «праведный», «благочестивый», «священный», «чистый», по мнению знатоков языка<sup>1801</sup> и исследователей этого вопроса очень несовершенен и далек от нашего христианского понимания святости, преподобности и праведности. В этих выражениях заключается представление высокого, сильного, заслуживающего преклонения, с одной стороны, и отсутствие нравственного момента с другой<sup>1802</sup>. С этим связано и представление о загробной участи человека. Мистерии понимали спасение, как освобождение от злой доли и тирании рока в этой жизни и как лучшую участь, чем царство Ада, т. е. блаженное бессмертие в жизни будущей<sup>1803</sup>. Следует вместе с тем заметить, что богословия загробной жизни, учения о последних судьбах человека языческий мир не создал<sup>1804</sup>. Поэтому и в разбираемой проблеме о судьбе человека язычеству было чуждо какое либо представление о вечном и божественном его назначении

Ветхозаветный религиозный идеал с его законническим пониманием нравственности, с представлением о праведности, как награде за исполнение закона, за соблюдение суммы всех заповедей и предписаний раввинов не мог также породить возвышенной веры в назначение человека. Ветхозаветный взгляд на святость не мог, главным образом, дать упования и окрылить человека в его подвиге. Закон, сумма заповедей, предания старцев не укрепляли человека в его борьбе за праведность, а наоборот его обезнадеживали, т. к. постоянно указывали ему его несовершенство. Закон был немогущ и не только не давал силы человеку, а еще подчеркивал его одиночество и слабость. Бездна между Богом и грешником не могла восполниться этим немогущим законом. «Израиль оказался бессильным при наличности тех средств, какие давала ему ветхозаветная теократия, достичь нравственного совершенства и этим возвыситься над прочими народами земли; его идеал остался неосуществленным, потому что самый источник религиозно-нравственной жизни — человеческий дух в до-христианском человечестве не был освящен, не мог подняться над сферой стихийного, косного бытия»<sup>1805</sup>. Из этого ясно, что освящение нравственного существа осталось неведомым ветхозаветному богословию.

Что касается загробного будущего, как такового, то, как выясняет Lagrange, «в канонических книгах иудеев, — Исая, Даниила, Псалмах, — существовало очень определенное учение о возмездии»<sup>1806</sup>. Более ясного, разработанного в деталях и общепризнанного всеми убеждения об участи праведных, судьбе грешных, о степенях воздаяния не было. Да и в отношении самого воскресения мертвых ветхозаветное богословие не выработало ясной доктрины. Что особенно в данном случае примечательно, это то, что скептицизм Саддукеев в вопросе воскресения, как заметил Bossuet, не был препятствием для их вхождения в Синагогу и даже для принятия ими священнического достоинства<sup>1807</sup>.

Понятие усыновления Богом, близости к божественному и под. имеет в Ветхом Завете характер чего то внешнего, не преобразующего самое естество человека и при том еще в этом усыновлении момент личного спасения был так слабо выражен, что больше растворялся в упованиях о спасении всего избранного народа<sup>1808</sup>.

Но и у Филона, на этой высшей точке восхождения любознательствующей мысли в до-христианском мире, не могло создаться учения о полноте человеческой святости. В его мистическом интеллектуализме истого александрийца праведность и освящение человека были окрашены типичным для его миропонимания оттенком. Логос, как универсальный закон есть и предел воспарения человеческого ума. Настоящая праведность в его глазах состоит в сочетании человеческого разума-логоса с Логосом божественным. Это с одной стороны очень интеллектуально понятая добродетель, которая человека, — это наиболее божественное из всех живых существ возносит до Мирового Разумного Начала, а с другой стороны, иррациональное мистическое созерцание Божества<sup>1809</sup>.

Единственно христианское откровение о Боге дало утешение человеку в разбираемом вопросе, осмыслило его жизнь на земле и указало ему на некое возвышенное и вечное назначение. Из безнадежно обреченного данника слепой судьбы или злых сил человек становится сыном Божиим. Неоднократно указывалось на то, что исключительность и высота христианской религии не столько в тех новых вероучительных истинах, которые раскрываются в Новом Завете, и вовсе не в тех заповедях, которые принес миру Господь Спаситель, а в самом явлении Спасителя Богочеловека на земле. Самый факт Боговоплощения, самое Богочеловечество есть основное и главное в христианстве. Приятие Богом на Себя всей полноты человеческого естества кроме греха дало человечеству то, что тщетно искалось веками вне христианства.

В борьбе за свое спасение, в искании путей к достижению вечного идеала в границах этого временного бытия, в осуществлении божественного начала, вложенного в нем, человек вне

христианства испытывал неопишущие муки. Неблагодатная мысль не в состоянии была никогда разрешить проблему, казавшуюся абсолютно неразрешимой.

«По мнению языческих мыслителей, — говорит Несмелов, — все несчастье человеческой жизни заключается в связи бессмертного духа и смертного тела, потому что этой связью необходимо создается роковое противоречие в человеческой природе и жизни, и стало быть — при наличии этой связи человек необходимо должен страдать за наличную жизнь своей жизни, освободиться же от нее от никаким образом не может. В виду этого мнения совершенно понятно, что языческие мыслители признавали связь духа и тела в человеческой природе за связь неестественную, и это признание с роковой необходимостью определило собою все дальнейшее построение их сотериологических воззрений»<sup>1810</sup>. И раз уж человеческий ум не может удовлетвориться ни системой материалистического монизма, ни системой монизма спиритуалистического или идеалистического, то естественно остается единоприемлемым миропонимание дуалистическое. Но если из дуалистического миропонимания (т. е. из признания наличности двух начал в человеке, духа и тела) легко вытекает соблазн окказионализма, который никак не в состоянии обосновать и осмыслить самое бытие духа в чуждом ему теле, то следовательно надо искать чего то другого, иного чем окказионализм, подхода к телу и духу. Надо оправдать тело пред лицом духовного начала, надо уверовать в возможность его одухотворенности.

Не отвлеченные доктрины тончайших философских построений и не возвышенные принципы моральных поучений могли спасти человечество, а живое, реальное и теснейшее воссоединение отпавшего человечества с Богом. «Ни ходатай, ни ангел, но Сам, Господи, воплощься...» Идея спасения, точнее самый факт спасения мог осуществиться только благодаря этому неслиянному, неизменному, нераздельному и неразлучному Боговочеловечению.

Правда и это спасительное «богомужное действие» может быть понимаемо очень различно. Как нам кажется, тут можно наметить три взгляда на спасение. Боясь поспешных и поверхностных обобщений, мы все же, сознавая всю схематичность этого, считаем, что эти три взгляда руководили в трех вероисповедных построениях христианства. Заранее оговариваемся, что в подобную схематизацию вполне возможно и следует допустить известные отклонения. Вот эти три понимания плодов спасительного боговоплощения.

Искушение может быть понято юридически, и тогда аскетические подвиги человека будут направлены на то, чтобы заслужить оправдание, выйти неосужденным из создавшегося греховного положения. Таков в главном взгляд латинской схоластики.

С другой стороны человеку, м. б., внушено моралистическое понимание Евангелия и его жизнь будет стремлением исключительно к нравственному усовершенствованию. Спасение будет в таком случае восприниматься как катарсис, а конечная цель земной жизни, как моральное уподобление Христу, совершенному Нраво-учителю. Таков взгляд протестантского пуританизма и морализма.

Повторяем еще раз, что эти схематизации очень условны. Сказанное несколько не исключает из католичества элемента нравственного аскетизма, а у протестантизма вовсе не отнимает момента оправдания в их нравственной теологии. Это деление пытается только указать на господствующий стиль богословских устремлений.

Третий возможный взгляд на значение искупительных подвигов это взгляд отцов Церкви, взгляд восточного Православия. Искупление принесло не только возможность внутреннего очищения и не только надежду на оправдание на Страшном Суде, но и веру в о б о ж е н и е всей полноты человеческого естества.

В IV главе нашей работы мы дали (без притязаний на исчерпывающую полноту) обзор святоотеческих воззрений на человека, и указали в исторической перспективе на возникновение



и раскрытие в писаниях отцов Церкви этого учения об обожении. Здесь нам предстоит, не повторяя сказанного ранее, сжато представить это учение в догматическом разрезе, чтобы раскрыть его и в творениях св. Григория Паламы.

Надо прежде всего правильно понять самое слово «обо́жение». Как известно, идея обоготворения, обожения, уподобления Богу была не чужда и древней философии. Платон учил, что «бегство из этого мира к Богу есть, поскольку возможно, уподобление Богу<sup>1811</sup>. Для Плотина душа в известном настроении становится разумной и бесстрастной, что и должно в сущности быть названо уподоблением Богу<sup>1812</sup>. Озаренная и наполненная светом она сама становится светосияющей чистым светом, легкой, невесомой, «становится или вернее есть Бог»<sup>1813</sup>.

Но, конечно, это богоуподобление имеет характер еще моралистический, ограничивается нравственным катарсисом, а у Плотина неизбежно окрашивается духом его пантеистического миропонимания.

Только христианство могло дать правильное освещение этому вопросу. Живая личность Богочеловека, Его искупительная жертва, благодатные дары Духа в Церкви, и особенно евхаристическое приобщение сообщили вере человека в его загробную судьбу всю полноту истинного богопричастия.

Если отцы IV в. сказали слово «обо́жение», то это не было по сравнению с Евангелием каким то новшеством в их дерзновенных богословствованиях; оно не было вместе с тем и простым заимствованием из эллинской философии. Святоотеческое понимание «обо́жения» имеет совершенно другой оттенок и происхождение. Оно основано именно на Евангелии и вытекает из самого учения Господа и Его апостолов. Все учение Евангелия о богоуподоблении и богосыновстве, усыновлении раскрывается в посланиях апостольских, как учение об обожении, или чтобы всем нам «соделаться участниками божеского естества» (2 Петра I:4). (Подробнее см. гл. II-IV настоящей работы).

В том же разборе святоотеческого учения о человеке было приведено немало ссылок из писаний патристических. Повторять их не приходится. Следует лишь напомнить, что наиболее отчетливое выражение идея обожения нашла у св. Афанасия в его словах: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился»<sup>1814</sup>, что в свою очередь является стилистическим уточнением формулы св. Ириней: «Сын Божий становится сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим»<sup>1815</sup>. Эти слова св. Афанасия восприняты всей литературой свв. отцов, как это было указано выше. Они пронизывают и все наше литургическое богословие. Приведем несколько примеров.

«Христос обожает мя воплощаяся, Христос мя возносит смираяся...»<sup>1816</sup>.

«Да челоѵѳка Бога (т. е. Богом) содѳлаешь, челоѵѳк быль еси преблагій Христе...»<sup>1817</sup>.

«Храм Богу явилася еси военепорочная, в онѳже вселися священне челоѵѳческое существо обожѳ, сотворил естѳ вѳрным храмы себѳ»<sup>1818</sup>.

«Да обожит челоѵѳчество, Бог бысть челоѵѳк...»<sup>1819</sup>.

«Яже едина естество челоѵѳков обожившая, паче естества всенепорочная, рождшемуся из себе молися...»<sup>1820</sup>.

«Облекся в мя владыка... и истлевшее естество обожѳ»<sup>1821</sup>.

«Равнодѳтельное Отцу родила еси Слово, обожившее челоѵѳков существо, Того моли...»<sup>1822</sup>.

«Сего бе ради Бог на землю сниде, да нас на небеса возведеть»<sup>1823</sup>.

«Да Бога (т. е. Богом) челоѵѳка содѳлаеши челоѵѳколюбче, был еси челоѵѳкѳ»<sup>1824</sup>.

Подобных выдержек из наших богослужебных книг можно привести великое множество.

Да бы не умножать ссылок, укажем только, что службы Преображения и Вознесения Господня переполнены подобными мыслями. Они проходят через все песнопения вечерни и утрени этих праздников. А Синаксарь понедельника Св. Духа говорит о поклонении ангелов обоженной плоти Богочеловека.

Это значит, что идея обожения не является только плодом богословских домыслов и отвлеченных умозрений о Боге, она не только результат мистических прозрений отдельных духовидцев; Церковь это восприняла, как самую настоящую духовную реальность и Церковь молится об обожении человека, она руководит человека на пути его обожения. «Теосис» есть «религиозный идеал» Православия.

Останавливаясь подробнее на учении церкви об обожении, надо сделать ряд замечаний и пояснений.

1. Во первых для отцов церкви «обо́жение, — как говорит исследователь, — не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего — факт их внутренней жизни. Вопрос о божестве Христа был для Афанасия не вопросом спекулятивного умозрения, а вопрос самой жизни, имевший глубокое этико-сотериологическое значение. Принять или отвергнуть «иоту» для него значило решить вопрос о жизни и смерти человека, ибо жизнь последнего есть процесс «обо́жения», — а это обо́жение немислимо без признания божеского достоинства Христа»<sup>1825</sup>.

2. В понимании обожения можно впасть легко в две противоположные крайности. Либо это будет пантеистическое, внехристианское понимание, при котором человеческая личность погружается с Божеством, сливается с Ним и исчезает для самостоятельного существования. Христианская религия, как проповедь наиболее совершенного персонализма, никогда подобный взгляд усвоить не могла. Другая крайность в этом вопросе — это недооценивание смысла «обо́жения», его ослабление до минимума. Слово «обо́жение» понимается тогда скорее, как некая гипербола, метафора или иная риторическая вольность. Это выражение хотели бы принимать, если только принять его, в переносном смысле, как некий удачный образ, который однако никак не следует разуметь буквально.

3. Тут возможны несколько подходов к этому учению. Прежде всего обожение можно понимать, как максимальное уподобление Богу в смысле нравственном, как моральное совершенство, доведенное до высочайшей точки, как душа, совершенно очищенная от страстей и всяких греховных приражений. Христос Спаситель есть совершенный нравственный Учитель, и следующий заповедям этого учения, поднимается в своем нравственном росте до возможного предела, уподобляется Богу, т. е. в моральном отношении «обоживается», «богоуподобляется». Это высшая степень преподобничества. Ясно, что подобный морализм совершенно не свойствен святоотеческой традиции. Духовность церковного аскетического идеала ничего общего не имеет с пуританским благочестием. Следует впрочем отметить, что такое якобы понимание обожения, т. е., моралистическое или психологическое некоторые исследователи хотели бы видеть у христианских писателей древности, напр., у св. Климента Александрийского. Уподобление «гностика» с Богом хотели бы истолковать не в смысле тождества по естеству, а в смысле «тесной связи с Высшим Благом», в общении с Ним в мыслях и чувствах». (union intime avec le Bien suprême, une communauté parfaite de pensées et de sentiments<sup>1826</sup>). Но есть и другая оценка мистики св. Климента: благодаря его учению о гнозисе в его «уподоблении Богу» легко заподозрить интеллектуальное уподобление, т. е. обожение путем умопостигаемым<sup>1827</sup>, мистику спекулятивную<sup>1828</sup>, Это может быть легко объяснимо духовным происхождением от Филона, учившего также об обожении души. В таком случае тот же интеллектуальный взгляд на обожение можно усмотреть и у Оригена<sup>1829</sup>. Но все это в те годы высказано настолько еще несистематично, что одного ясного взгляда и оценки оригеновского учения об обожении нет.

Его хотят представить и «как родоначальника нравственно-практического направления», для которого обожение совершается не столько силою ума, сколько воображением Христа в сердце верующего<sup>1830</sup>.

Тоже спекулятивно-интеллектуальное понимание обожения можно усмотреть и в Ареопагитиках. Минин, например, дает такую характеристику: «обо́жение (для св. Дионисия) в своем существе есть процесс не религиозно-этической природы, а метафизический». «Обо́жение совершается преимущественно на пути абстрактно-спекулятивного созерцания, силою мистического гнозиса»<sup>1831</sup>. Следует однако оговориться: нельзя себе представить путь Ареопагитиков, как путь только абстрактно-спекулятивный. В их понимании обожения человека очень большое значение придается эросу человека и благодатным дарам церкви, о чем подробнее было говорено выше (гл. IV).

4. Если указанные односторонности во взгляде на обожение человека и могли иметь место у отдельных писателей церкви, то все же большинство отцов и учителей Православия понимало обожение гораздо полнее и глубже. Если считать, что Ириней и Афанасий впервые ясно высказали мысль о теозисе, то за ними следом все великие учителя церкви совершенно свободны от какого бы то ни было уклона психологического, моралистического или интеллектуально-абстрактного. В святоотеческой литературе утвердился совершенно определенный взгляд на обожение христианина, как на реальное, существенное приобщение к Богу всего человеческого естества. Это не докетическое, не кажущееся и не в переносном смысле понимаемое причастие всей психо-физической природы человека Божеству, ее просветление, прославление, преображение. Так понимали это: преп. Макарий Великий, Каппадокийцы, св. Кирилл Александрийский, св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин, преп. Симеон Новый Богослов. Для св. Макария Великого «обо́жение есть преображение души под воздействием божественной силы; это есть фактическое приобщение Божеству... постепенное одухотворение душевной пневмы». Предел этого процесса для него есть «существенно-физическое единение души с Богом», «причастие божеского естества»<sup>1832</sup>. То, что преп. Макарий называл «плототворением Бога в душе любящих Его, обожение человека, т. е., сообщение ему свойств божественной природы» есть участие человека в божественной жизни через существенное соединение души и тела с Духом Святым»<sup>1833</sup>. Излишне говорить, что подобное соединение всего психофизического состава человека с Богом не есть какое бы то ни было пантеистическое растворение в безличной Монаде Божества.

Таковы в общих чертах замечания, касающиеся самой сути обожения. Но это не все. Следует сказать еще нечто об условиях этого обожения. Их два: одно - заложенное в самой природе человека, а другое осуществляемое его личными усилиями.

В самой природе человека существует некая онтологическая основа для его обожения. В него вдуно божественное дыхание; ему дано от Духа Божия его вечное начало, что и позволило св. Григорию Богослову называть человека «частицею Божества», «струею Божества»<sup>1834</sup>, и даже «сотворенным Богом»<sup>1835</sup>. Это божественное начало вложено в Адама при творении, т. е. во времени, но изволено оно до времени, в Предвечном Совете Божиим о человеке. Это божественное происхождение «человека в себе» («Mensch an Sich») не означает какого то оригеновского предсуществования человека в ином эоне, до настоящего. Здесь имеется в виду просто на просто то, что св. Григорий Нисский, говоря о двух устроениях человека, назвал устроением первым<sup>1836</sup>. Как замечает прот. С. Булгаков, «это предвечное существование в Боге не означает какую то другую, предшествующую жизнь тварных духов, которая сменилась жизнью земной и представляет собою, как бы ее отрезок. Мир человеческий не имеет предсуществующего бытия «в небе», как в ином мире, но он находит в нем для себя

достаточное основание: природно оно обосновано в первообразах мира божественного, его ипостаси же укоренены в божественной жизни»<sup>1837</sup>.

Это есть предусловие для осуществления в человеческой природе полноты божественного замысла, как Боговочеловечения Христа, так и обожения каждого человека. Человек может стать по благодати Божией тем, что Бог есть по существу<sup>1838</sup>. В обожении человека осуществляется то, к чему он предназначен от века. Предназначение же это заключено в создании нас по образу и по подобию Божию. К этому и сводится вопрос. Св. Григорий Нисский пишет: «к устроению человека Творец приступает как бы с рассматрительностью, чтобы и вещество приготовить для его состава, и образ его уподобить первообразной некоей красоте, и предназначить цель, для которой он будет существовать»<sup>1839</sup>. О значении слов «образ и подобие», какое им придавалось отдельными писателями христианства, было сказано в своем месте достаточно. Здесь же считаем нужным напомнить, что наиболее авторитетные отцы и учителя Церкви различали «образ» от «подобия» в том смысле, что первый видели в самой духовности человека (разумность, свобода воли, творческие дарования, бессмертность и т. под.), а второе полагали в его способности внутреннего усовершенствования, в динамическом стремлении к Богу, как своему Первообразу<sup>1840</sup>. Иными словами: «подобие Божие в человеке есть свободное осуществление человеком своего образа»<sup>1841</sup>. И это осуществление образа и есть второе условие для теозиса человека.

В самом деле, процесс обожения, поскольку он возможен в силу изначальной, премирной богоподобности человека, — и это по предвечному замыслу Создателя, — постольку оно зависит и от личных, от самого человека зависящих усилий, им употребленных. Обожение человека не может быть понимаемо, как некое механическое действие, как только акт Божиего всемогущества, изменяющий человеческое естество. Сила божественной благодати безусловно необходима. Она — «оскудевающее-восполняющая» энергия Св. Духа, — совершает это непонятное чудо. «Святым Духом — обожение всех», учит церковь языком своего литургического богословия<sup>1842</sup>, но это не значит автоматическое и вопреки человеческому хотению совершающееся преобразование человека. «Сподобиться этого и испытать это никто не может, если прежде не соединится с Духом Святым, стяжав наперед трудами и потоми сердце чистое, простое и сокрушенное», — говорит преп. Симеон Новый Богослов<sup>1843</sup>.

В своем духовном возрастании человек все более и более уподобляется Первообразу. Мир его души все больше становится Царством Божиим, «свет, который в нем» (Матф. VI:23) все больше ?риближается к Фаворскому сиянию, человек приобретает все большее соответствие для богоуподобления. И согласно этому соответствию по «анalogии», говоря языком Ареопагитиков, он воспринимает то, что он способен вместить, к чему он настроен. Рост этой духовной силы достигается аскетическим самоусовершенствованием человека. «Мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом, по сродству с Ним, а когда становимся злыми, то отделяемся от Бога, по несродству с Ним, — учит св. Антоний Великий<sup>1844</sup>.

Степень этого сродства с Богом и определяет меру возможности приобщения к Божеству, т. е. обожения. Вот, что говорит преп. Симеон Новый Богослов: «Как тот, кто стоит на берегу моря, видит безмерную пучину вод, но предела их не достигает зрением, а видит только малую некую часть их; так и тот, кто сподобился через созерцание узреть безмерное море славы Божией и видеть мысленно Самого Бога, видит умными очами Бога и б5здну Его славы, но не всю сколько ее есть, а лишь столько, сколько это для него возможно». «Как тот, кто находится близ моря, не только видит его, но и в самые воды его входит, сколько хочет; так бывает и духовно (с достигшими совершенства духовного), что они, когда хотят, входят в свет Божий и созерцают его и причащаются его сознательно в меру подъятых трудов, усилий и желательных



стремлений»<sup>1845</sup>. «Только один человек способен принимать Бога», — учит пр. Антоний Великий<sup>1846</sup>, и мы видели, что эта способность приятия не одинакова у всех, но зависит от внутренней настроенности и от соответствия человека этому божественному началу. Тот же подвижник говорит, что «боговселение или жизнь в Боге и есть последняя цель всех подвижнических трудов и верх совершенства»<sup>1847</sup>.

Нужны, стало быть, для достижения обожения подвижнические труды, поты и усилия. Но было бы совершенно ошибочно думать, что обожение есть награда за эти труды, что оно строго им соответствует, что обожение, как результат, прямо пропорционально затраченной подвижнической энергии. Отцы аскеты учат как раз обратному.

«Вход в царствие Божие дается не за одни добрые дела, но и за веру», — говорит пр. Симеон<sup>1848</sup>. Тот же св. подвижник настаивающий, как мы видели на необходимости подвигов, в тоже время поучает, что «Бог больше смотрит на расположение и произволение наших душ, нежели на телесные труды»<sup>1849</sup>. Говоря, что подвижнику «надлежит подвизаться воздыханиями и слезами, пестами и молитвами войти в тот истинный и совершенный свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир»<sup>1850</sup>, преп. Симеон не сколько дальше пишет о том, что нужны Богу не посты, ни вериги, ни власница, а сердце сокрушенное и смиренное, и что спасение дается даром, а не ради добрых дел»<sup>1851</sup>. Это всецело в духе православного учения о спасении, в стиле аскетики православных отцов, чуждых какого бы то ни было юридизма. Так например, находим у св. Марка Подвижника: «Царство Небесное не есть возмездие за дела, но благодать Владыки, уготованная верным рабам»<sup>1852</sup>. «Не думай, велит он, — что дела сами по себе достойны геенны или Царствия, но что Христос воздает каждому по делам неверия в Него, или веры, как Бог Создатель и Искупитель наш, а не как Соразмеритель вещей, т. е. дел и наград»<sup>1853</sup>. «Мы совершаем добрые дела не ради воздаяния, но для сохранения данной нам чистоты»<sup>1854</sup>. Евагрии монах предостерегает христианина: «делая благодеяния, всячески должно опасаться как бы не обратить их в промысл»<sup>1855</sup>. Также и преп. [Исихий Иерусалимский](#) наставляет: «Царствие Небесное не есть награда за дела, а благодатный дар Владыки, уготованный верным рабам. Раб не требует свободы, как награды; но, получив ее, благодарит, как должник, а, не получив, ожидает как милости»<sup>1856</sup>. Это все, подтверждая притчу о найме работников в виноградник ([Матф. XX:1-16](#)), показывает насколько христианское учение о спасении и Царствии Небесном далеко от мирских, социальных понятий о справедливости, равенстве, праве. Итак, труды необходимы, без подвига нельзя стяжать обожившей нас благодати Св. Духа, но степень нашей настроенности, нашего соответствия, «аналогии» определяется не количеством дел и подвигов, а исключительно милостью Божией, Его любовью и щедростью. Благодать Св. Духа, может быть, в большей мере дана и за малое количество подвигов, равно как и великое их множество может оказаться, при несокрушенном сердце и недостатке внутренней чистоты, недостаточным для привлечения благодати. Бог не есть Соразмеритель дел и наград, между одними и другими, нет и не может быть скалы пропорциональности, — это должно быть положено в основу нашей веры и упования.

Духовное равнодушие, беспечность, обывательское отношение к «Единому на потребу» не благоприятно для создания в себе Царствия Божия, а следовательно и для обожения в будущем веке. Равно невозможно оно и при теоретическом, кабинетном, рассудочном отношении к духовной жизни. Духовная жизнь не есть отвлеченное восприятие Евангелия как чего то внешнего, а жизнь им, т. е. подвиг смирения, поста, молитвы, милостыни, любви и т. д. Но не самый [пост](#) или милостыня по себе привлекают к нам Духа Утешителя, а наша вера в милость Божию, наше сокрушенное сердце, наша чистота души.

«Никому не позволено, — поучает Великий Макарий, — без страданий, не путем



негладким, тесным и узким войти в град святых, упокоеваться и царствовать с Царем нескончаемые веки»<sup>1857</sup>. И в другом месте тот же подвижник и мистик говорит о самой сути обожения, т. е. о славе будущего века: «в какой мере сподобился каждый за веру и рачительность стать причастником Св. Духа, в такой же мере прославлено будет в тот день и тело его. Что ныне собрала душа во внутреннюю сокровищницу свою, то и тогда откроется и явится вне тела. Как и деревья, когда, по прошествии зимы, согреет их невидимая сила солнца и ветров, подобно одеянию производят и откидывают из себя наружу листья, цветы и плоды, а также в это время выходят из внутренних недр земли и полевые цветы, и ими покрываются и облакаются земля и трава, подобно кринам, о которых сказал Господь: «ни Соломон во всей славе своей облечется, яко един от сих» ([Матф. V:29](#)). Ибо все сие служит примером, образом и подобием христианина в день воскресения». «Так для всех боголюбивых душ, т. е. для истинных христиан, есть первый месяц Ксанфик, называемый еще Апрелем; и это есть день воскресения. В этот то день силою Солнца правды изведется изнутри слава Св. Духа, покрывающая и облакающая собою тела святых, та самая слава, какую имели они сокровенною в душах. Ибо, что имеет теперь душа в себе, то обнаружится тогда в теле. Сей, говорю, месяц есть «первый в месяцах лета» ([Исх. XII 2](#)); он приносит радость всей твари; он, разверзая землю, облакает одеждою обнаженные деревья; он приносит радость всем животным; он распространяет между всеми веселие; он для христиан есть первый месяц Ксанфик, т. е. время воскресения, в которое прославлены будут тела их неизреченным светом, еще ныне в них сокровенным, т. е. силою Духа, который будет тогда их одеяние, пища, питье, радование, веселие, мир, облачение, вечная жизнь. Ибо всею лепотою светлости и красоты небесной со-делается тогда для них Дух Божества, которого они еще ныне сподобились приять в себя»<sup>1858</sup>.

«В воскресение, — спрашивает он, — все ли члены будут воскрешены?» — И отвечает: «Богу все не трудно. Таково и обетование Его. Но человеческой немощи и человеческому рассудку кажется это как бы невозможным... и каким образом игла, брошенная в огонь переменяет цвет и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же; так и в воскресение все члены будут воскрешены и, по написанному «влас не погбнет» ([Лук. XXI:18](#)), и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр останется Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом. Каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе. А если утверждаешь, что естество разрешилось, то нет уже Петра и Павла, но во всем и повсюду Бог, и отходящие в геенну не чувствуют наказания, а идущие в царство — благодееяния»<sup>1859</sup>. «Как тело Господа, когда восшел Он на гору, прославилось и преобразилось в божественную славу и в бесконечный свет; так и тела святых прославляются и делаются блистающими. Ибо как внутренняя слава Христова в такой мере распростерта была и воссияла на теле Христовым; так, подобно сему и во святых внутри сущая сила Христова в тот день будет преизливаться во веки на тела их; потому что еще ныне они своим умом причащаются Христовой сущности и Христова естества... Как одним огнем зажигаются многие светильники; так необходимо и телам святым, этим членам Христовым соделаться одним и тем же с Самим Христом»<sup>1860</sup>.

Кажется трудно представить себе более ясное учение о теозисе человека. И важно здесь два момента: первое это то, что обожение понимается совершенно реалистически, как приобщение прославленного тела Христова, как соединение с ним, а отнюдь не в каком то переноском смысле, фигурально, метафорически, или в смысле только нравственного уподобления себя Христу. Теозис есть онтологическое преображение человеческого естества в Боге. Второе: это преображение не есть растворение человека с Божеством, потеря себя в Нем, исчезновение человеческой личности в Плироме Божества. Петр остается Петром, Павел — Павлом.

Так Церковь учила в IV веке, во времена Афанасия.

А в XI веке преп. Симеон Новый Богослов развивает на основании своего личного опыта в сущности ту же мистику обожения.

«Я делаюсь причастником света и славы: лицо мое, как и Возлюбленного моего, сияет, и все члены мои делаются светоносными»<sup>1861</sup>. «Когда же я приобщился Его, то сделался бесстрастным, воспламенился удовольствием, возгорелся желанием Его и, приобщившись света, подлинно сделался светом»<sup>1862</sup>. «Причастившись плоти Твоей, (т. е. Христовой) я приобщаюсь естества Твоего, делаясь соучастником и даже наследником Божества и бывая в теле выше бестелесных»<sup>1863</sup>.

«Очистившись покаянием и потоками слез, и приобщаясь обоженного тела, как Самого Бога, я и сам делаюсь Богом через неизреченное соединение»<sup>1864</sup>. Но это не предел теозиса. Это пока что относилось к здешней жизни, к пути аскетического делания и к предвосхищению небесного блаженства. Что же касается будущей жизни, то преп. Симеон предвидит следующее: «хотя Бог почивает во святых Своих, но и святые в Боге живут и движатся, ходя в свете, о чудо!»<sup>1865</sup> как бы по твердой земле, как Ангелы и Сыны Вышнего. После смерти они будут богами, сопребывающими с Богом, с Тем, Кто по естеству Бог, — те, которые уподобились Ему по усыновлению»<sup>1866</sup> «Бог обитает в святых и вселяется в них разумно имущественно, будучи Сам совершенно пресуществен»<sup>1867</sup>, «ибо через соединение с Собою Он совершенно обоживает их»<sup>1868</sup>.

Как видим, у преп. Симеона те же мысли, та же диалектика, тот же мистический опыт, что и у св. Макария. Для нашей задачи необходимо было, прежде изложения мыслей св. Григория Паламы об обожении, обратиться к его предшественникам, чтобы показать его связь с ними. При этом не столько важны были богословские трактаты св. Афанасия, Каппадокийцев и св. Иоанна Дамаскина. Сколь мистико-аскетические творения преп. Макария и Симеона Нового Богослова. Записи их экстатических тайновидений дают гораздо больше от личного их опыта пережитого, чем экзегетические труды и догматические трактаты др. учителей. Св. Григорий, с одной стороны, восходит по линии своих духовных предков к Ареопагитикам, а это значит, прикасается и к мистическому опыту неоплатонизма, а, с другой стороны, очень близок к тайновидениям св. Макария Великого. Как выше было указано (см. гл. I, отдел о мистической традиции), трудно разделить взгляд о принадлежности, упомянутых мистиков, к разным школам духовной жизни на Востоке; даже больше: трудно утверждать существование вообще в Православии каких бы то ни было «школ» мистики, как это имело место на Западе. Были лишь отдельные выдающиеся мистики-аскеты, не создававшие своих школ, своих последователей, своих направлений. Различия были чисто индивидуальные. Но, тем не менее, сопоставляя между собою, скажем, св. Дионисия и св. Макария, необходимо их взаимно дополнить. Палама удачно их синтезирует. Александрийский неоплатонический интеллектуализм смиряется им в пустынноническом опыте помянутых отцов. Мистика Макария, не создавшая какого то особого течения в Православии, все же восполнила ту пустоту, которая не может не ощущаться при чтении Ареопагитик. Прекрасную оценку находим у проф. И. В. Попова: «Новоплатоническое понятие о чистоте, как цели стремления мистика, отмечено печатью крайнего интеллектуализма. Философ, по смыслу этой доктрины, должен, прежде всего, очистить свою душу от всех эмоций, аффектов, чувств и страстей, чтоб стать только умом, только мыслью. Классификация чувств по их моральной ценности была совершенно чужда новоплатонизму. Не устранения некоторых чувств, а освобождения от всех аффектов требовал он от философа. Но понятие очищения в новоплатонизме не ограничивалось и этим. Стремясь превратить человека из существа чувствующего в существо только мыслящее, он находил необходимым и самую

мысль освободить от всего конкретного, единичного и чувственно-воспринимаемого. Поэтому новоплатоническое очищение было процессом постепенного восхождения мысли от конкретного к общему, от одной отвлеченности к другой, еще более абстрактной, — процессом медленного опустошения души, венцом которого признавалась фиксация мысли на одной безкачественной идее Бога. Сохраняя некоторый интеллектуалистический оттенок, без которого не мог обойтись в своих нравственных понятиях ни один грек, идеал очищения, свойственный христианским мистикам, в противоположность новоплатоническому, был по существу моральным. Внутреннее делание христианских аскетов состояло в тщательном пересмотре всего содержания сознания с моральной точки зрения, и имело своей целью освобождение души от всего осужденного нравственным чувством»<sup>1869</sup>.

Если, следуя этому, мистика Ареопagitик может вести к онтологическому очищению души, к ее упрощению или (по Попову) к ее опустошению, то вслед за св. Макарием, св. Максимом и св. Симеоном, Палама ведет нас к обогащению духовной сокровищницы нравственными ценностями, к стяжанию благодати Утешителя. Весь подвижнический опыт исихазма, основываясь во многом на пс. Дионисии (ср.: ссылки из него и частые почти дословные заимствования), — учит о накоплении духовных богатств, о созерцании и приобщении божественного начала в этой жизни, чтобы достигнуть высшего утешения в будущей — теозиса.

Каковы же в главном мысли св. Григория Паламы об обожении человека? Никакой новой «теории» он, конечно, не выдвигает и никакого своего богословия теозиса он не создает. Палама богословствует в духе отцов, в линии церковного предания. Но он не только систематизирует, подобно Дамаскину, мысли до него бывших писателей, но и сам говорит языком смелым и иногда оригинальным.

Прежде всего, Палама очень ясно учит об изначальной предназначенности человека к обожению, об его так сказать «божественном происхождении». «Естество человеческое, в отличие от всех тварей создано по образу Божию; оно настолько сродно Богу, что может с Ним соединиться в одной Ипостаси»<sup>1870</sup>. Бог создает из всех тварей человека, как нечто совершенно исключительное, предназначенное для особой цели. «Он украсил наше естество, как свою будущую оболочку, в которую Он восхотел облечься»<sup>1871</sup>. «Человеческое естество настолько чисто, что может быть соединено с Богом по Ипостаси и нераздельно пребывать с Ним в вечности»<sup>1872</sup>. Палама неоднократно говорит о Предвечном Совете Св. Троицы о человеке, т. е. об особом о нем замысле Божиим<sup>1873</sup>. «Ангел Великого Совета Отца не только по образу, но и по собственному подобию создал живого человека, чтобы он мог некогда достичь величия Божественного Царствия, блаженства божественного наследия и совершения благословения Небесного Отца»<sup>1874</sup>.

Первобытное, до-греховное состояние Адама представляется особенно совершенным. Адам был облечен «одеждою славы»<sup>1875</sup>, «божественным сиянием и облистанием» и «причастен был божественного света»<sup>1876</sup>. Фаворское преображение показало поэтому апостолам как будущую славу Царствия Божия, так и потерянное Адамом состояние догреховного райского блаженства.

Человек, таким образом, занимает исключительное место в иерархии мироздания. По замыслу Создателя он наделен особыми, отличающими его от прочих тварей, дарами и способностями; тем, что можно определить общим выражением «образа и подобия» Божия в нем. Об этом достаточно сказано в главах II-IV (в историческом аспекте) и VIII (в понимании самого Паламы).

Наша разумность, духовность, бессмертность тяготееют к Богу и в этом ищут соответствия тому вечному началу, что в нас. «Сам разум, — говорит Палама, — направляет наше

вожделение к Единому Истинному Богу, Единому Благому, Единому Вожделенному, Единому дающему наслаждение, свободное от всякого страдания»<sup>1877</sup>. В человеке сосредоточена вся тварь, он микрокосм (мысль, заимствованная у св. Григория Нисского, Немезия, Иоанна Дамаскина и др.). Но в этом мире человек является «сокровищницею, как некое многоценное богатство в большом доме, гораздо более богатый, чем заключающий его в себе дом; и как некое разнообразное и многоценное царское украшение в царском дворце, ибо дворец и дом устроены из огромных, но дешевых и простых камней, а это сокровище украшено и убрано малыми, но зато редкими и многоценными камнями. Насколько превосходнее неба человеческий ум! Ведь он есть образ Божий и познает Бога, и, если угодно, он единственный из земных созданий совозносит до Бога свое тело смирения»<sup>1878</sup>. Совершенно понятно, что такими совершенствами и должна была обладать та «будущая оболочка», в которую Бог восхотел облечься. «Поэтому Бог пожелал эту оболочку из Девственных кровей преобразить в лучшее и вознести горе, «превыше всякого начальства и власти, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Ефесс. I, 21). Он это предрассудил премудро и вместе с тем человеколюбиво, и так почтил наше естество многими и всевозможными милостями»<sup>1879</sup>.

Человек имеет способности познавать не только внешний мир, но и возноситься разумом к Богу. Апофатичность богопознания не препятствует человеку строить свои теологемы, для Бога, впрочем, необязательные (см. выше гл. V). Но человеку дано еще не только «воспринимать Бога через подвиг и благочестие, но он может еще и соединиться с Ним в одной Ипостаси»<sup>1880</sup>.

Таково изначальное, идеальное состояние человека, замысел Божий о нем.

Падение Адама изменило и нарушило первозданную красоту и гармонию премирного плана. Человек умер для райской жизни. Много раз Палама говорит в своих проповедях и аскетических трактатах о том, что отделение Бога от души есть смерть души и что прежде смерти телесной, мы подверглись смерти душевной<sup>1881</sup>. Но грехопадение не лишило человека совсем его богоподобности. Ему дана надежда подняться, расти и лечиться. Душа больна; больны все ее части и врач — Христос врачует душу<sup>1882</sup>. Для этого, между прочим, и совершается вочеловечение Христа. «Господь дает Самого Себя, и дѣлает, уверовавших в Него, сосудами, способными принять Его Божество»<sup>1883</sup>. «Своею божественною благодатью Бог вложил Самого Себя в это существо, сотворив его по Своему образу и подобию, и возвысил на земле человека, сознающего самого себя»<sup>1884</sup>. О цели вочеловечения говорит Палама много и очень возвышенно. Об этом сказано в своем месте достаточно, поэтому здесь приведем лишь несколько слов: «Сын Божий стал человеком, чтобы показать на какую высоту Он нас возводит..., чтобы показать, что Бог создал наше естество добрым; чтобы стать начальником новой жизни, подтвердить воскресение и прекратить безнадежность; чтобы, став Сыном Человеческим и причастившись смерти, сделать людей сынами Божиими и участниками божественного бессмертия; чтобы показать, что естество человеческое, в отличие от всех тварей, создано по образу Божию; что оно настолько сродно Богу, что может с Ним соединиться в одной Ипостаси, чтобы почтить плоть, и именно смертную плоть...»<sup>1885</sup>.

Естественно, что обожение достигается не механически, не в силу одного только внешнего воздействия благодати, но путем долгой борьбы со страстями, очищением себя, приготовлением своего естества к восприятию обоживающей энергии Утешителя.

Мы подошли к аскетическому учению, разбираемого нами византийского мистика. На вопросах аскетики, которым Палама, естественно, уделил довольно много внимания, надо остановиться несколько дольше. Ряд тем аскетико-нравственного порядка интересовал Паламу. Необходимо их систематизировать и свести к некоторым схемам.

Исходным пунктом, конечно, должно явиться, падшее состояние Адама и последствия



первородного греха для духовной жизни христианина. Палама здесь, как и во всем, стоит на линии церковного и отеческого предания, говорит от опыта и традиции учителей духовного делания.

## 1. Что есть грех, как феномен духовной жизни?

К греху можно подходить юридически, как к преступлению нравственного закона, как к нарушению заповеди Божией. Отсюда вытекают и юридические, законнические последствия: за грех надо судить, нарушение нормы божественного закона ожидает свое воздаяние и кару. Таков подход номоканонов, эпитимийных руководств для духовника, книги исповеднических правил.

В восточной аскетике распространен больше иной взгляд на грех, который, впрочем, нисколько не отрицает и не устраняет эпитимийного подхода к греху. Он может для своих целей, особенно пастырско- педагогических даже весьма успешно пользоваться тем первым взглядом, не считая его, однако, исключительным. Этот второй подход к греху рассматривает его не столько как преступление нормы нравственного закона, сколько как заболевание души, нарушившей первоначальную гармонию миротворения и божественного плана мира. Этот подход является, можно это смело утверждать, наиболее характерным для восточной аскетики и литургики. Святоотеческая аскетическая традиция смотрела всегда на грешника, как на больного духом человека. Ее гораздо больше интересовало болезненное состояние души, чем формальное нарушение нормы нравственного закона; больше обращалось внимание не на то, какая санкция и кара должна постигнуть грешника, а как излечить, уязвленную грехом, душу. Самый чин исповеди в словах пастырского увещания кающемуся, предупреждает его: «пришел еси во лечебницу, да не неисцелен отыдеши».

Так и для св. Григория Паламы трехчастная душа, т. е. состоящая из мыслительной, раздражительной и желательной способностей, «всеми ими больна, и Христос, врач ее, естественно, с последней, т. е. желательной начинает Свое врачество»<sup>1886</sup>. А в другом месте того же трактата «к Ксении», признавая, что страсти имеют свое начало в страстном уме, настаивает, что «с него и надо начинать врачевание страстей»<sup>1887</sup> col. 1069 С.. Здесь важен именно этот так сказать «медицинский» подход к греху и страсти,

Если подвижник сам по себе успевает в этой «терапевтике» грешной души, или отдает себя на излечение более опытному духовнику, то, заболевшая грехом душа, при напряжении всех своих природных сил, а в особенности при помощи божественной благодати, может, более или менее, успешно и скоро восстать и исправиться. Надо, как говорит Палама в «Житии св. Петра афонского», исправить внутреннего человека и улучшить согласно с Первообразом, свою изначальную и без того неспособную исправиться т. е. расцвести, красоту»<sup>1888</sup>. Тогда, заболевшая душа, возвращается к своей изначальной, премирной божественной красоте. Она возрастает, укрепляется, улучшается, просветляется и достигает, наконец, вершин духовного совершенства.

В противном случае ее ожидает еще худшее патологическое состояние, все большее и большее оскудение духовных сил, постепенное омертвление и даже самая духовная смерть, о которой Палама неоднократно и очень определенно повествует. Вот несколько примеров его рассуждений.

«Жизнь души есть единение с Богом, как жизнь тела единение его с душой. И как через преступление заповеди, отделившись от Бога, душа умертвилась, так через послушание заповеди, соединившись вновь с Богом, она оживотворяется»<sup>1889</sup>.



«Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. И именно смерть души и есть смерть в настоящем смысле этого слова»<sup>1890</sup>. «Как смерть души есть настоящая смерть, так и жизнь души есть настоящая жизнь»<sup>1891</sup>. Неоднократно и в своих омилиях св. Григорий рассуждает об этой духовной смерти, т. е. об отделении души нашей от Бога. «Мы прежде телесной смерти умерли, подвергшись смерти душевной, т. е. отделению от Бога»<sup>1892</sup>. В беседе 32-й он говорит: «отделение души от Бога через грех есть вечная смерть»<sup>1893</sup>. В 31-й беседе он подробно повествует о том, как Бог оставляет грешную душу или, точнее, как эта душа сама оставляет Бога<sup>1894</sup>. По существу своему эта смерть души есть непроницаемый мрак, мрак ума, мрак сердца, мрак души. В этом случае Палама ссылается на свв. Василия Великого и Марка подвижника<sup>1895</sup>. Эта духовная смерть входит в нас через двери наших чувств<sup>1896</sup>. Адам вкусил от смертоносного растения, а за ним вкушаем и мы. Разница только в том, что Адам не знал о его смертоносности, тогда как мы это знаем и, тем не менее, вкушаем. Поэтому и вина наша больше вины Праотца<sup>1897</sup>.

Отделение души от Бога произвело не только ослабление душевных и телесных сил человека, но оно же грозит в конечном итоге и совершенной смертью души. Тот мрак души, который охватывает ее уже здесь, в этой жизни, может быть и окончательным уделом ее и в будущем эоне. Вот что говорит Палама в своем трактате к инокине Ксении «О страстях и добродетелях». «Тогда умерла душа Адама через преступление, отделившись от Бога; по телу же он продолжал жить с того времени и далее до 930 лет. Но смерть, прибывшая через преступление, не душу только сделала непотребной и человека подклятвоным, а и тело, соделав многоболезненным, много страстным и тленным, предала, наконец, смерть... Ты — земля и в землю вернешься. Если в том будущем возрождении, в воскресении праведных, воскреснут тела и незаконных, и грешных, то для того только, чтобы быть преданным второй смерти, т. е. вечной муке, червю неусыпающему, скрежету зубов, крошечной и непроницаемой тьме, мрачной и неугасимой геене огненной, по слову пророка: "сожгутся беззаконники и грешники вместе и не будет угасающего» (Исаии I, 31). Ибо это и есть вторая смерть, как научил нас Иоанн в Откровении (Апокал. XXI, 8)»<sup>1898</sup>,

## 2. Первоисточник греха

В фаворском богословии Паламы Бог всегда представляется источником присносущего света и Сам есть невестественный Свет. От Него свет изливается на все мироздание и на всех нас. В этом «светолитии» ангелы прежде других существ воспринимают этот свет и являются, таким образом, «вторыми светами», о чем было сказано выше. От ангелов это «светолитие» распространяется и на людей, на подвижников христианского благочестия.

Грех есть мрак души, начинающийся в этой жизни и в случае совершенного отступления ее от Бога, распространяющийся и на жизнь будущую. Тогда для души наступает окончательная смерть, «вторая смерть», т. е. состояние крошечного мрака<sup>1899</sup>. Первоисточником этого мрака является «началозлобный» враг человеческого рода, диавол. И как Бог, Присносущный Свет есть источник света и светолития для ангелов и людей, так и сатана есть первопричина и первооснова того мрака, о котором только что сказано.

В своей беседе на Вознесение (бес. 22-я) Палама много говорит о страстях и добродетелях и, между прочим, уделяет внимание и сатане, как первоисточнику всякого зла и мрака в этом мире. «Сатана, отступив от света, ниспал во тьму и осужден на вечный мрак; он стал сосудом тьмы, причиной и слугой тьмы, сначала для себя самого и ниспадших вместе с ним ангелов, а потом и для нас. «Злые ангелы, как бы суть мрак по существу, ибо не по причастию стали им...

Они всегда сами неудержимо стремились к еще более темно-образному и не могут вернуться к светлomu началу всякой разумной природы»<sup>1900</sup>. Мы же в своем неправильном использовании нашей свободы можем и сами «по причастию» становиться слугами и сосудами этой тьмы. «Ночь и смерть нахлынули на наше человеческое естество, не потому что истинный свет не побеждает их, а потому, что мы извратились и не можем уже больше сами взирать на тот живоносный свет»<sup>1901</sup>. Причастие злу совершается сложным процессом духовного пленения, о котором будет сказано дальше подробнее. Здесь уместно лишь указать, что диавол увлекает нас в этот процесс омрачения и рабствования греху через посылаемые им в наш ум стрелы. Это те дьявольские прилоги<sup>1902</sup>, о которых так много говорится в аскетической литературе и о борьбе с которыми молится церковь в своих литургических песнопениях Октоиха и Постной Триоди. В случае отравления нас этими прилогами наш ум подчиняется велениям злого начала. «Ум, — говорит Палама, — отступив от Бога, становится или скотоподобным или демоноподобным и, удалившись от законов естества, вожделеет чуждых ему вещей»<sup>1903</sup>. Это же в свое время выразил иначе Дидим Слѣпец: «не вожделение плохо, а известного рода вожделение плохо»<sup>1904</sup>.

### 3. Учение о страстях

Как и во всей патристической аскетике, так и у Паламы центральным пунктом его учения о грехе является учение о так называемых «страстях». В этом лежит основная особенность восточного учения о грехе. Ко греху, как и к добродетели можно подходить как злomu или добромu делу, как к факту, реальному, осязаемому феномену духовной жизни. Это очень распространенный обывательский подход ко греху и добродетели. Они учитываются и даже в учебниках нравственного богословия рассматриваются в их конечной, завершенной форме, в облике осуществленного злого или хорошего поступка. Такому восприятию греха, как факта или акта, т. е. выявившегося злого стремления нашей души в святоотеческой литературе противопоставляется иной подход ко греху, который и лег в основу православного учения о так называемых «страстях» или «лукавых духах».

Духовный опыт подвижников благочестия обращает внимание не на фактическую реальность осуществленного греховного поступка, а на внутреннее состояние больной грехами души. Интересуют не факты, не дела, не феномены, возникшие на поверхности нашей духовной жизни, а самый фон нашей души; та почва, на которой так легко возникают, появляются и произрастают эти греховные факты. Ударение переносится на причину греховности, а не на отдельные случаи греха в нашей духовной жизни.

То, что большинство писателей аскетов называет страстями (преп. Иоанн Кассиан Римлянин, Евагрий, св. Иоанн Лествичник), иные называют «лукавыми помыслами»<sup>1905</sup> или духами того или иного греха. Это суть, иными словами, укоренившиеся в душе пороки или греховные состояния. Они производят в нашей душе греховные акты или то, что обычно называется грехом и этим названием ограничивается. Страсть есть, стало быть, скрытая причина того или иного греховного феномена. Преп. Исихий Иерусалимский пишет в своем «Слове о трезвении и молитве»: «Много страстей сокрыто в душах наших; но обличают они себя только тогда, когда являются на глаза причины их»<sup>1906</sup>.

Все руководства духовной жизни, которыми так богата патристическая литература, подробно трактуют вопрос о страстях и о борьбе с ними. Здесь не место углубляться в историю этого учения, которое могло бы само по себе представить монументальное исследование. Достаточно указать, хотя бы на диссертацию иеромон. [Феодора \(Поздеевского\)](#), впоследствии

епископа и ректора Московской Дух. Ак.<sup>1907</sup> и С. Зарина<sup>1908</sup>, в которых этот вопрос всесторонне освещен. Палама стоит в этой традиции духовного опыта и вполне последовательно развивает отеческое учение о страстях.

Если принять за классическую теорию схему преп. Иоанна Кассиана о восьми главных страстях, как возбудителях наших греховных поступков, то таковыми являются: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость<sup>1909</sup>. Ее повторяет и св. [Ефрем Сирин](#)<sup>1910</sup>, преп. Нил Синайский<sup>1911</sup>, св. Иоанн Лествичник<sup>1912</sup> и Евагрий<sup>1913</sup>.

Основным является в этой схеме та генетическая связь, которая существует между этими страстями или помыслами. Существует известная внутренняя диалектика греховных страстей: одна страсть производит другую. Все учителя духовной брани следуют именно этой «классической» схеме, начинающейся с чревоугодия, как самой первичной страсти. «Страсти, подобно звеньям цепи, держатся одна за другую», — говорит Исаия Нитрийский<sup>1914</sup>. Это же выражает и Палама, говоря: «злые страсти и нечестие не только вводятся одна через другую, но и подобны суть одни другим»<sup>1915</sup>.

Приводить выдержки из творений св. Григория, говорящие о страстях, значило бы переписать без малого все его произведение. Редко в какой беседе он не касается вопроса о страстях и греховных помыслах. Очень часто его омилии заканчиваются поучениями о борьбе со страстями. Одна из них (33-я), посвящена даже целиком этому вопросу. Кроме того, в своем трактате к инокине Ксении Палама подробно развивает то же учение о страстях. Надо сказать, что оригинального у него мало в этом отделе аскетики. К оригинальности, впрочем, отцы никогда и не стремились, стараясь быть верными опыту отеческому и его отражая. Беседа 33-я повторяет буквально схемы Кассиана, Евагрия, Нила и пр.<sup>1916</sup>, т. е. начиная с чревоугодия и кончая гордостью. Но, с другой стороны, в трактате к Ксении «О страстях и добродетелях» дана несколько иная схема.

На первом месте он здесь ставит «любостязательность», как первое порождение пожелания, с отдельными видами этого греха: скупостью, торгашеством, хищничеством, воровством и всяким видом лихомания. Все это рождается от «вещелюбия»<sup>1917</sup>. «Сребролюбцы возлагают на себя бесполезное бремя или, лучше сказать, еще при жизни справляют по себе поминки. Умерших людей просто закапывают в землю, тогда как ум сребролюбца погружен в золотой прах»<sup>1918</sup>.

На втором месте в трактате «К Ксении» ставится славолубие. Оно появляется рано, «когда мы еще бываем юны, прежде плотской любви, нас встречает страсть славолубия, как некое вступление». Она же и мирское тщеславие, за которым может скрываться и самомнение, и лицемерие. Страсть славолубия есть «самая тонкая из страстей»<sup>1919</sup>. Славолубие prepares место гордости, которая рождает зависть<sup>1920</sup>. Это очень заметное нарушение кассиано-евагриевской схемы, где гордость стоит на последнем месте.

На третьем месте трактат ставит страсть чревоугодия, т. е. первую в классических схемах, а на четвертом и последнем плотскую страсть. Палама объясняет почему в этой сокращенной, четырехчастной схеме он эти две страсти ставит не на первое место, а на последнее. Это происходит не потому, что они являются последними. Как раз наоборот; являются то они первыми, но, будучи естественными, проистекающими от самой природы, а не от соучастия ума (помыслов), они, если угодно, в какой то мере и невинны. «Естественные движения души, — говорит Палама не указывают на болезнь души. Больной оказывается душа у тех, кто ими злоупотребляет»<sup>1921</sup>.

Таким образом, сокращенная схема страстей построена не на плане генетическом, а по мере неестественности: Палама начинает с наиболее неестественных страстей. Сребролюбие и

славолюбие не диктуются непосредственными потребностями нашего организма, тогда как чрево и плотская брань по самой своей природе предъявляют свои требования. Они проистекают из самой структуры человеческого организма и потому их легче объяснить и извинить. Это вовсе не означает равнодушия Паламы к этим страстям. Как раз наоборот! Он очень много может что сказать в обвинение плоти. Он просто ставит их на второй план, т. к. они не так вытекают из действия ума, как первые две из упомянутых страстей. О страстях плотских сказано будет ниже несколько подробнее.

Но кроме этой сокращенной схемы страстей Палама вводит в свое учение и некоторые иные подразделения, которые заслуживают быть упомянутыми.

Прежде всего, как уже сказано, он отличает страсти, «зависящие от произволения, от страстей, имеющих начало в естестве»<sup>1922</sup>. Кроме того, некоторые страсти явны, открыты; это, например: чревоугодие, пьянство и пр., тогда как другие тайны и скрыты от непосредственного наблюдения: тщеславие, высокомерие, самомнение, лицемерие<sup>1923</sup>. «Наряду с телесными органами чувств, — говорит св. Григорий, — имеется внутри нас и другое многообещающее чувство мечтания (фантазия), из которого для любителей мира рождаются и другие наслаждения и страсти, как то: самомнение, надутость, хвастовство. Но из чувства и воображения опять таки составляются некоторые смешанные страсти: человекоугодничество, тщеславие и гордость» Наконец, еще одно различие: «кроме страстей, связанных с наслаждениями и страданиями, существуют еще и другие ни болезненные, ни приятные, и как бы происходящие из смешения противоположного; таковы: ирония, лесть, обман и лицемерие»<sup>1924</sup>.

Упомянутое различие между страстями от естества и от произволения дает очень верный тонус православной аскетике. Эти «естественные» страсти, если и не безукоризнены, то, во всяком случае, более извинительны. В системах аскетике никогда не заметно брезгливого отношения к самой природе, осуждение естества, как такового. Поэтому аскет укоряет не самые естественные потребности, а то, что превышает меру естества, т. е. излишества. Природа всегда «добро зело» для восточного радостного космизма. В ней нет греха, она в силу своей естественности благословенна. Осуждается извращение естества, неправильное пользование им. «Причиной дурных страстей, связанных с вкусовыми ощущениями, является не пища, а неумеренность в пище, т. е. излишество, а это есть чревоугодие, обжорство, неумеренность в питии и пьянство»<sup>1925</sup>.

Границей, таким образом, между естественным и тем, что от произволения, является умеренность, чувство меры, т. е. приблизительно то древнее «все умеренное хорошо» и «ничего чрез меру».

«Что мешает тебе и отвращает от душеполезных учений» — спрашивает Палама. — «Употребление или, вернее, злоупотребление всем твоим имуществом»<sup>1926</sup> «Употребляй время, но не злоупотребляй им»<sup>1927</sup>. Неправильное пользование природными дарами приводит к ниспровержению той иерархии духовных ценностей, которая установлена в премудром плане Божиим о мире. Ум, «проводник и самодержец» сделан нами рабом неразумных страстей<sup>1928</sup>. Вместо того, чтобы одухотворить тело, мы его сделали еще более ничтожным, чем неодушевленные тела<sup>1929</sup>.

То же мерило естественного, т. е. не чрезмерного устанавливается и в отношении той страсти, против которой Палама, как монах и глава афонских строжайших подвижников борется больше всего, т. е. против плотской похоти. Он спрашивает: «почему же мы на последнем месте полагаем недуг плотской похоти? Потому что это есть принадлежность нашего естества. Естественное же невинно, как сотворенное благим Богом, чтобы им пользовались тем на добро.



Поэтому эти естественные движения не указывают на болезнь души. Больной оказывается душа у тех, кто ими злоупотребляет»<sup>1930</sup>.

В последнем случае в нас воцаряется «зловредная и срамная» плотская страсть. Она, конечно, особенно удобно и легко действует в миру и в обществе. Невозможно привести все места из творений Паламы, где он говорит в похвалу монашества. Большинство его проповедей сказано или на Афоне, или в иных монашеских церквях; трактат «О страстях и добродетелях» адресован к инокине Ксении; многие произведения также предназначены для иночествующих. Поэтому естественно, что Палама говорит преимущественно в пользу иноческого призвания, не умаляя и не пренебрегая, правда, и семейную жизнь. «Можно и живущим в супружестве достигнуть такой чистоты, но с весьма большой трудностью». «Желающим никогда не давать повода противнику для соблазна следует отказаться от супружества»<sup>1931</sup>. Тело само по себе мешает борьбе со страстями, а многие тела, т. е. тела жены и детей еще больше этому препятствуют, говорит он все в том же трактате «К Ксении». И в своем «Декалоге» св. Григорий также рассуждает о взаимоотношении и соразмерном достоинстве брака и девства<sup>1932</sup>.

Борьба со страстями ведется вообще через подвиг. Что же касается страсти плотской, то она требует особо безжалостной борьбы. «Необходимо и умерщвление тела и соразмерное воздержание в пище, чтобы оно не стало необузданным и не насилвало бы помысла. Все плотские страсти ничем иным не врачуются, как умерщвлением тела при содействии молитвы, идущей от смиренного сердца»<sup>1933</sup>.

Но что особенно интересно в учении Паламы о плотской страсти, это следующее его психологическое наблюдение. «Подчинению срамных страстей предшествует прельщение красотой тела. Отсюда и отеческая заповедь не засматриваться на красоту чужих тел и своим не услаждаться. Впрочем прежде страстных помышлений в детях наблюдается и естественные движения к страсти, но они содействуют не греху, а естественному развитию тела; поэтому они и не дурны в том возрасте»<sup>1934</sup>. Несколько выше все в том же трактате «О страстях» к инокине Ксении он высказывает такое суждение: «не только чревоугодие внедрено в нас от самого рождения, но и естественное движение, относящееся к деторождению проявляется у детей еще в грудном возрасте. Поэтому эти естественные движения не указывают на болезнь души»<sup>1935</sup>. Мысль, высказанная задолго до психоанализа наших дней.

Кроме тех систематических перечислений страстей в их восьми — или четырехчленной схеме, Палама многократно в своих беседах касается мимоходом той или иной страсти, делая какие либо нравственно-аскетические выводы из своих проповеднических поучений. Так, например, о чревоугодии он упоминает в беседах: 9, (105 С; 109 А); 10, (112); 13, (157 В; 160 АС); 15, (180 А); 22, (292 В); 26, (337); 33, (417; 421); 39, (485 В; 488 АВ); 41, (525 В); и 47 (афинск. изд. стр.69). О блудной страсти: 5, (72 В); 8, (97 А); 11, (141 АВ); 12, (153 В); 13, (160 А); 15, (180 А); 22, (292 С); 26, 337); 32, (409 В); 33, (417; 421); 38, (484 С); 39, (485 В; 488 С); 41, (525 В) и в проповедях афинского издания: 43, (стр. 25); 44, (39); 45, (43); 47, (69); 48, (78) и 51, (115). О сребролюбии: 13, (165 В); 15 (180 А); 22, (292 В); 26, (340 А); 33, (420 АВ); 38, (484 В); 39, (485 В); 41, (525 В); и афинск. изд.: 43, (стр. 26); 44, (39); 47, (70) и 51, (115). О гневе: 12, (153 В); 13, (161 А); 22, (292 С); 26, (340 А); 32, (409 В); 33, (420 А; 421); 38, (484 С); 39, (485 С; 489 А); и афинск. изд.: 43, (стр. 26); 45, (42) и 51, (115). Реже говорится о других страстях. Так о печали: 33, (420 С) в отличие от спасительной печали, о которой говорится в беседах 29, (369 А) и афинского издания 44, (стр 37). О тщеславии: 13, (157 С); 15 (180 А); 33, (402 В; 421) и афинск. изд. 43, (стр. 28). О гордости: 12, (153 В); 13, (157 С); 15, (180 А); 33, (420 В; 421) и афинск. издания: 43 (стр. 28) и 44, (стр. 39).



#### 4. Учение о мире, как средоточии страстей

Подобно другим церковным писателям св. Григорий пользуется словом «мир» в двух смыслах. Это слово для него имеет значение не только прямое, как термин космологический, т. е. «мир», как создание Божие, земля, звезды, природа, животные, люди и пр. Оно означает также и нечто из области аскетической, т. е. «мир», как категория духовности, как совокупность греховного, падшего, как обволакивающая человека атмосфера «удобопреклонности» ко греху. Выше (гл. IV) в отделе о антропологии пустынников приводилось несколько примеров такого именно подхода к миру. Этот термин означает «простор греха», уклонение к неестественностям, т. е. то, что «во зле лежит». Поскольку «мир», как прекрасное создание Божие «добро зело» и находит для себя полное признание в радостном космизме Православия, постольку тот же «мир», как категория аскетическая, т. е. совокупность всего порочного и греховного ненавистен подвижнику и от него надо бежать, от него надо спастись. Это общераспространенное мнение во всей святоотеческой письменности и редко кто из писателей и отцов Церкви не касался этого вопроса. За ними следует и изучаемый нами Палама. Его диалектика вполне соответствует всей традиции отеческой и опыту аскетическому.

«Мир» для него является средоточием страстей, областью порока, греха и отклонения в неестественность. Природа прекрасна, все добродетельное естественно, а все неестественное порочно, страстно и достойно осуждения. Аскетическая борьба ведется не против естества, а против неестественного, противоестественного. Убиваются не телесные потребности, а неправильное пользование ими. Запрещается не употребление тварного, а злоупотребление им. В этой соотносительности можно противопоставлять «мир» Богу, тело — духу, земное — небесному и т. д.

«Подобно тому, как душа тяготеет к будущему наслаждению, так тело тяготеет к настоящему и преходящему наслаждению. Наслаждение же это чувственно и осуществляется через наши чувства и происходит из них. Это и е с т ь м и р. Поэтому тот, кто любит мир, любит и тело»<sup>1936</sup>. «Природа этого земного тела, отягчая дух и совлекая его на землю, никак не позволяет иметь жительство на небесах»<sup>1937</sup>. Миром может быть названо «богатство, роскошь, суетная слава, все текущее и преходящее, всякая страсть душевная и телесная, зловредная и срамная, все нечистое, все, что беспокоит ум, всякий слух, зрелище, всякое слово, могущее причинить вред душе»<sup>1938</sup>. В таком случае, если «любовь к Богу есть корень и начало всякой добродетели, то любовь к миру есть причина всякого зла»<sup>1939</sup>. Отсюда следует, что надо «бежать от мира в пустыню и там найти убежище в этих священных школах трезвения и размышления»<sup>1940</sup>. Надо «пренебрегать настоящим миром, готовясь к тому, будущему»<sup>1941</sup>, т. к. «не только проходит мир этот, но и каждый из нас, пользующийся вещами этого мира, проходит прежде, чем эти вещи»<sup>1942</sup>.

«Этот мир зла можно назвать и пополающим огнем, который делает горючим материалом в нем вращающихся и превращает в пепел всякий в них вид добродетелей. Не сожигающий огонь нашелся некогда в пустыни (т. е. неопалимая купина); ты же, вместо пустыни, сиди в келий, укройся немного в ней, сколько нужно, чтобы прошел вихрь страстности. Ибо, когда он минет, то пребывание на вольном воздухе не вредит»<sup>1943</sup>.

Из этих суровых слов не следует однако делать выводов в пользу какого либо манихейства и подозрительности к «миру», как созданию Божию. Тот мир ни в чем не виноват и он не зол по существу, хотя и погружен в зло нашим злоупотреблением им. Бог не проклял мира, как Своего создания. «Господь пришел в мир не уничтожить попорченное, но воззвать создание Своих рук»<sup>1944</sup>. Отсюда заключение: надо не только спастись от мира, но и спасти самый мир. Как?

## 5. Подвиг

Как бы ни опасны были наши страсти, как бы ни окутывала нас порочная атмосфера «мира», не приходится все же впадать в уныние. «Время жизни есть время покаяния... в настоящей жизни свобода воли всегда в силе... где же поэтому тут место отчаянию? — спрашивает Палама в трактате к Ксении «О страстях и добродетелях»<sup>1945</sup>. Его произведения зовут всегда к подвигу. Его проповедь есть проповедь о подвиге. Он имеет сугубое значение и назначение:<sup>1946</sup> прежде всего, как исправительное средство для нашей души, а кроме того 2. как воспитательное и предупреждающее для будущих искушений и опасностей на духовном пути. Можно таким образом говорить о терапевтике духовной жизни и о гигиене души. Обращаемся к первому.

«Началом нашего подражания Христу является святое крещение, образ Господня погребения и воскресения; серединой — добродетельная жизнь и поведение по евангельским заповедям; концом же — победа над страстями через духовные подвиги»<sup>1947</sup>. «Как земля без обработки не приносит полезных плодов, так и душа без духовных подвигов не приобретает для себя чего либо боголюбивого и спасительного»<sup>1948</sup>. В приготовлении к божественному посеву надо «обработать сердца и помышления, т. к., «начало покаяния состоит в самоукорении, исповедании и воздержании от злых поступков»<sup>1949</sup>. Бог создал человека свободным и «отличил его великим даром благоразумия, с тем, чтобы, правильно воспользовавшись этой свободной волей, человек тяготел к добру, а не ко злу»<sup>1950</sup>.

Каковы же эти спасительные средства для исправления испорченной страстями души? Перечисляем наиболее ценное.

а. Прежде всего тк. наз. «память смертная». Помня, что самое страшное — это смерть духовная, т. е. отделение в этой жизни нашей души от Бога, за которой угрожает нам в будущем эоне «смерть вторая», смерть окончательная, Палама зовет бояться этой духовной смерти и «беречься от нее»; тогда мы не будем бояться приближения смерти телесной, имея в себе обитающей истинную жизнь»<sup>1951</sup>. Самоуничтожение и смирение души приводит к сильному напряжению страхом мук. Перед взором подвижника «плач, и снова плач, и всегда плач, никогда не переставший и служащий поводом к новому плачу. И другой ужас: тьма, жжение без прохлады и безысходная бездна отчаяния»<sup>1952</sup>.

б. Отсюда спасительный плач о своих грехах. «Здесь этот плач весьма полезен, так как, ему милостиво внимает Бог, снисшедший Своим посещением даже до нас и, таким образом, обещавший плачущим утешение, так как Сам Он есть и именуется Утешителем». Это та спасительная печаль в отличие от печали греховной. Это — «сладкая печаль сердца», как сокрушение о грехах<sup>1953</sup>, в другом месте названная «духовным медом»<sup>1954</sup>. Слезы претворяются тогда в радость, которая производит «блаженный смех душевный»<sup>1955</sup>.

в. Сознание своей греховности и недостойности перед Богом приводит к смирению. Без него нет настоящего покаяния. Очищаться от грехов надо в смирении, без коего нет и покаяния. «Добро не есть добро, если не осуществляется по хорошему», говорит Палама<sup>1956</sup>. О «нищете духовной», т. е. о смирении говорит он много в трактате «К Ксении». Конечно, блаженна и телесная нищета, и доставляет царстве небесное, но «только если ее дополняет душевное смирение, если она с ним тесно соединена, и от него получает начало»<sup>1957</sup>: «Господь ублажает не просто нищих, но «нищих духом», т. е. смиренных»<sup>1958</sup>.

«Иной м. б. нестяжателен и совершенно нищ, и к тому же добровольно, но ради славы

человеческой. Таковой — не нищ духом. Лицемерие рождается от самомнения, а оно противно нищете духом. Тот же, кто имеет дух сокрушенный, смиренный и униженный, тому невозможно не радоваться видимой нищете и смирению, т. к. он себя не считает достойным славы, довольства, утешения и под.»<sup>1959</sup>.

Надо стремиться к очищению сокровенной душевной деятельности, «употребить все старание, чтобы внутреннее делание было по Божиюму, и тогда победятся внутренние страсти, ибо если корень свят, то святы и ветви»<sup>1960</sup>. Тут помогает и пост для усмирения души и тела, т. к. «пост есть приятное и человеколюбивое лечение для души»<sup>1961</sup>. «Пост впрочем есть человеческая добродетель, тогда как гордость демонообразна, и она делает добродетели бесполезными и, присоединяясь к ним, разрушает их»<sup>1962</sup>.

## 6. Молитва

Наряду с подвигами покаяния, плача, смирения, поста и других, о которых мы не говорим специально, в аскетической системе Паламы совсем особое место занимает молитва. Ее действие должно быть рассматриваемо с трех сторон: прежде всего, молитва, как способ освободиться от страстей, т. е. замолить грех, умолить Бога о прощении; затем молитва является средством успокоения души, стяжания внутреннего мира, средством, приводящим к совершенному покою или исихии; и, наконец, молитва есть и некий метод богопознания, приближения к Источнику Света, к самому Богу. Постараемся свести во-едино мысли св. Григория, разбросанные по разным его произведениям.

Заметить следует, что **первая** сторона молитвенного делания наименее интересно представлена в произведениях Паламы. Молитва, как орудие борьбы со страстями и средство нравственного усовершенствования, упоминается неоднократно в его творениях, но не в этой ее стороне центр тяжести молитвенного подвига. Выше уже было упомянуто, как представляется ему путь подвижника. Это: «начало нашего подражания Христу — святое крещение; середина — добродетельная жизнь по заповедям; конец же — победа над страстями, через духовные подвиги», среди которых молитва безусловно занимает главное место наряду с другими аскетическими упражнениями<sup>1963</sup>. Победа достигается, конечно, не одинаково у всех людей. Путь духовной жизни чрезвычайно индивидуален. «К некоторым из подвижающихся, — говорит святитель фессалоникийский, — немедленно приходит навстречу благодать и подает им полноту обручения, дает отвесть от обещанных наград и как бы протягивает человеколюбивую руку, поощряя их и укрепляя к дальнейшим подвигам; а у других благодать ожидает конца подвигов, приготовляя во всяком случае венцы за их терпение»<sup>1964</sup>. Молитва является вспомогательным средством для укрощения страстей, для победы над похотью во всех областях нашей жизни, для смирения нашего вождения, на что бы оно ни было направлено. Но это все требует, как уже было указано, смирения. Помощь надо ждать от Бога, у Него надо ее просить и полагать на Него надежду, а не на свои силы и способности. Вот характерный отрывок: «для души держимого в кознях врага и запутанного в петлях греха полезно суметь избежать их через покаяние. Поэтому наши действия управляются Высшим Промыслом и мы, часто мало или вовсе не трудясь, будучи с Богом, остаемся выше многих опасных страстей, получая, благодаря нашей немощи помощь от Бога по Его состраданию к нам. Нам нужно быть признательными за этот дар и смиряться перед дающим, а не возноситься»<sup>1965</sup>.

Важнее **другая** сторона молитвы, а именно достигаемый через нее невозмутимый покой сердца, очищение ума и совершенное безмолвие. Это та и с и х и я, которая и была всегда идеалом восточного подвижничества, та бесстрастность, «апатия» в прямом и буквальном

значении этого греческого слова, к которому стремится весь иночествующий мир в пустынях и затворах. Но прежде чем изложить мысли Паламы об этом, надо сделать одно предварительное замечание о том, как православная аскетика объясняет появление и развитие греха в человеческой природе. Генезис греха изучен опытно всеми подвижниками и о нем хранится в сокровищнице аскетического делания согласное мнение всех подвижников. Многие писатели аскеты оставили нам свои указания и советы по этому вопросу. Кого бы мы ни взяли из писателей подвижников, мы приходим к следующему.

Грех рождается не сразу в душе; он не является никогда в готовом виде, как уже законченное дело, пассивное усвоение грешником и осуществление. Грех проходит свою определенную линию развития. Начинается, или точнее зарождается грех в виде со стороны, от лукавого налетевшей мысли, «устрелившей» человека, мысли, возбуждающей какое-либо воспоминание о прежде бывшем грехе или создающей какой-нибудь соблазнительный образ; это так называемый «прилог», об освобождении от которого молится церковь в наших покаянных молитвах. Этими прошениями полны наши богослужебные книги, особенно Постная Триодь и Октоих. Этот «прилог» или «приражение» есть невольное движение сердца, не сопровождаемое конкретными образными представлениями. Подвижник в своем молитвенном трезвении может отогнать этот прилог и тогда тем самым греховный поход лукавого на нас не удастся. Не принявшая конкретных форм сторонняя мысль сама собой засыхает и отмирает. Но она может встретить и некоторое сочувствие нашего ума, так называемое «сочетание» нашей мысли с этим «приражением», которое тоже может быть достаточно еще легко отогнано и побеждено. Но если это сочетание наших мыслей возымело место, то мы уже стоим перед так называемым «сосложением», т. е. своего рода сговором наших мыслей с дьявольским прилогом, что уже значительно труднее в себе победить. Когда оно становится уже объектом нашего сердечного услаждения, то мысленная борьба с ним особенно трудна. От пожелания греха, до его совершения уже совсем недалеко. И тогда уже, когда греховному помыслу, или даже уже и пожеланию, открыты двери сердца, то грех совершается совсем легко. Разные наименования даются писателями аскетами этим ступеням развития в нас греховного процесса. Но важны не названия, а то, что все аскеты согласны в том что грех не есть автоматическое и в готовом виде сразу же возникшее в нас пожелание и решение совершить тот или иной поступок. Все писатели подвижники подчеркивают постепенность развития греха в нас. В этом согласны: преп. Исихий Иерусалимский<sup>1966</sup> св. Ефрем Сирийский<sup>1967</sup>, св. Иоанн Лествичник<sup>1968</sup> Марк Подвижник<sup>1969</sup>, Максим Исповедник<sup>1970</sup> и многие другие.

Отсюда основной вывод: грех каждого из нас, подобно греху Праотца, родился не в низинах материи, а на вершинах духа. Там, на заре человечества грех был навеян человеку не его плотью, а совершенным из созданий Божиих, когда то прекраснейшим духом Денницею; в жизни каждого из нас грех также возникает не внизу, а наверху; он внушается искусительным помыслом. Но в обоих случаях помысел действует через плоть, осуществляется через материю.

Поэтому и борьба, которую должен христианин вести со своими грехами не может быть сведена только к одной борьбе с плотью. Первопричина не в ней. На ее экране только возникают феномены, причина коих коренится в помыслах. В деятельности нашего ума и должен быть парализован грех, пока он не принял еще осязательных форм. Подвижник должен в себе подавлять упомянутые выше «прилоги» или «приражения», т. е. постоянно отгонять от себя стрелы лукавого. Больше того, он должен стараться совершенно очистить ум от воспоминаний прежде бывших грехов и добиться полной духовной трезвости.

Вот что говорит изучаемый нами св. Григорий. Вот к чему сводится его учение о молитве, как очищении ума и трезвении.

«Через помыслы ведется мысленная война в нас самих, гораздо более опасная, чем война



при посредстве чувств; она всегда действует и для исполнения зла она не нуждается ни в материи, ни за времени, ни в месте. Чувственная война, ведущая ко греху, берет свое начало от вещей, от слышанного о том и виденного и т. п., то-где как мысленная война в нас самих движется непосредственно духами злобы, исходящими от них нападениями и побуждениями. Поэтому, если кто и победил в той чувственной войне, тот тем самым еще не явится непобедимым и в войне мысленной. А тот, кто победил во внутренней войне, побеждает силою и внешнего врага<sup>1971</sup>. «Поскольку плотские страсти имеют свое начало в страстном уме, то с него и надо начинать их врачевание, — говорит Палама в трактате «К Ксении». — «Ибо, как при пожаре, если желающий погасит его, станет как-нибудь пресекать пламя сверху, он нисколько не успеет в деле тушения; если же отторгнет горящий материал, то пожар тотчас же стихнет. Так и в отношении к блудным страстям: если не иссушить внутри источник помыслов молитвою и смирением, а только постом и умерщвлением тела, то безуспешна будет борьба»<sup>1972</sup>.

Т. к. «помыслы возбуждают к страсти», то для подвижника прежде всего необходимо «очищение сокровенной душевной деятельности»<sup>1973</sup>. Тогда побеждается «дух воображения, которого философия называет колесницей разумной силы кашей души»<sup>1974</sup>. «Когда мы открываем доступ страстям, то ум немедленно рассеивается, блуждая каждую минуту около плотского и земного, около разнообразных наслаждений и страстных помыслов о них»<sup>1975</sup>, тогда как его надо сосредоточить в себе и в Первом и Высшем Уме. Это все, так сказать, простейшее аскетическое очищение души и ума. Это еще только нравственный катарсис. Он и состоит в совершенном изгнании из ума всякой греховной мысли и всех дурных воспоминаний. Но мистики знают и другой, более утонченный и совершенный катарсис. Это освобождение души уже не только от нечистого и греховного, но и вообще от всею постороннего, усложняющего и рассеивающего. Это освобождение от всякой разнообразной примеси, или «упрощение» души; то, что Ареопагитики называли единовидным собиранием души, сосредоточением ее в себе, «вхождением в самого себя», отвлечением от всякого познания, от всех образов, чувственных и умственных. «Прот. Флоровский удачно определил это, как «катарсис онтологический, а не психологический»<sup>1976</sup>.

На языке Максима Исповедника это — «апатия», бесстрастие; для изучаемого нами Паламы это — «исихия», т. е. совершенное безмолвие, успокоение, высшая степень очищенного трезвения ума. Лучшим способом для этого является внутренняя молитва или «умное делание», то беспрестанное повторение имени Божиего или так называемая «Иисусова молитва». В основе этого аскетического упражнения лежит тот простой психологический факт, что поскольку наш ум занят одним (в данном случае мыслью об имени Иисусовом) он не может быть занят никакой иной мыслью. Бесчисленное количество раз говорит Палама об умном делании: и в Беседах, и в Житии преп. Петра Афонского, и в специальном трактате «О священной безмолствующих», и в «Трех главах о молитве и чистоте сердца».

«Полезнейший образ молитвы» в постоянном «повторении и умножении одной только краткой мольбы» усматривает св. Григорий в молитве евангельского приточного мытаря<sup>1977</sup>; тоже «делание смященного безмолвия и умной молитвы» он желает видеть в «пребывании Божией Матери наедине с Богом с трехлетнего возраста», в Ее «умном молчании»<sup>1978</sup>; ту же непрестанную молитву творят подвижники исихасты, примером коих может послужить преп. Петр Афонский. Он, по словам Паламы, «напрягая ум, превратил свое сердце в совершенную божественную колесницу и другое небо, а для Бога в более приятное обиталище, чем настоящее небо. Он превосходно упражнялся в безмолвии, а оно состоит в обращении и собирании ума в себе. Особливо же, как это ни странно сказать, обращении к уму всех душевных сил и действий



их по уму и по Богу<sup>1979</sup>. Точно также и Предтеча в своей пустыни пребывал в постоянной молитве<sup>1980</sup>.

«Связавши свой ум со Христом псалмами, пениями и духовными песнями, мы делаем сами себя селением спасительного имени»<sup>1981</sup>, так как «постоянное воспоминание Его имени очищает ум». «Молитва внутренняя, умная помогает молитве устной»<sup>1982</sup>. Но что важнее всего, она возвращает ум от всего внешнего и рассеивающего к Единому, к Богу, ко Св. Троице, Которая, как мы знаем из символично-реалистических воззрений Паламы, образно отпечатлена в нашей душе.

«Надо постоянно приводить к Богу ум, удаленный от земного». Сделав это, подвижник «живет без мечтаний, наслаждаясь к радуясь простыми движениями ума и ежедневными духовными видениями»<sup>1983</sup>. «Наш ум рассеивается, когда уклонится ко злу, которое по существу многообразно. Наш ум направляет наше вождение к Единому и Истинному Богу, единому благу, дающему наслаждение, свободное от всякого страдания. А при расслаблении ума душевное стремление к истинной любви сбивается с верного направления, разрываемое на разные сладострастные влечения»<sup>1984</sup>. В трактате «О священнобесмолствующих» Палама учит изгонять грех из тела и поселять там ум, как надзирателя и через него полагать законы каждой душевной силе и каждому члену тела, подобающее ему»<sup>1985</sup>. Надо «собрать отныне рассеянный чувствами ум и ввести его внутрь, в самое сердце, которое есть хранилище помыслов»<sup>1986</sup>. «Возвращение ума к себе есть хранение себя», — учит Палама в «Трех главах о молитве и чистоте сердца». — «Восхождение ума к Богу берет свое начало через молитву, при чем молитву сосредоточенную в себе (точнее: свернутую в себя)»<sup>1987</sup>. «У упражняющихся в молитве действие ума состоит в помышлениях или вернее, размышлениях об Едином и легко очищается»<sup>1988</sup>.

Напоминаем символично-реалистический подход к строению внутреннего человека. Человек в себе носит образ Троицыного Бога. Посему, «когда единое ума делается троичным, оставаясь единым, тогда ум сочетается с богоначальной Троицей»<sup>1989</sup>.

Третья сторона молитвенного подвига состоит в том, что очищенный молитвой ум достигает способности утонченного зрения. Ему открываются особые созерцания, которые недоступны уму, неочищенному и обремененному греховными страстями. Постоянным упоминанием имени Господнего «мы очищаем наше внутреннее зрение», — учит св. Григорий<sup>1990</sup>. В «Житии св. Петра Афонского» он пишет: «для св. Петра пробным камнем было его зрение души, очищенное устремлением к Богу»<sup>1991</sup>. Палама своим опытом подтверждает опыт предыдущих поколений мистиков, которые удостоивались стать созерцателями необыкновенных откровений о Боге и о том сокровенном «логосе вещей», который им становился ясным благодаря чистоте и остроте их зрения. Добытийственные бездны мироздания и неразъединенная целостность мира открывалась подвижникам благочестия. Несозданный свет Фавора озаряет подвижнику то, что недоступно стоящим внизу горы, т. е. еще обуреваемым страстями. Человек, «пользуясь тем светом, восходит по пути, который возводит на вечные вершины и, о чудо! он становится зрителем премирных вещей в том свете, не разлучаясь от этой жизни. Или вернее, отделяясь от материального, в котором он от начала проходит известный ему путь, он однако восходят не на мечтательных крыльях ума, который кругом всего блуждает, как слепой и не схватывает далекими чувствами и не превыспренними умопостижениями точного и несомненного восприятия; но путь этот возводит к истине неизреченною силою Духа; духовным и несказанным восприятием он слышит неизреченные глаголы и видит несозерцаемое и он уже здесь на земле становится весь чудо. И хотя бы он находился не на небе, он состязается с ангелами в непрестанном песнопении, став на земле, как некий ангел Божий и приводит через

себя к Богу всякий вид тварей, т. к. и сам находится в общении со всем, он причащается Того, Кто превыше всего, чтобы стать точнейшим образом Бога» [1992](#). Небезинтересно кстати отметить, что этот ценнейший отрывок из трактата «О добродетелях и страстях» (К инокине Ксении) не переведен в нашем русском издании «Добротолюбия» (т. V, стр. 300). Следует сказать, что переводивший этот аскетический сборник еп. Феофан Затворник пользовался не более исправным текстом аббата Миня, а новогреческим текстом, значительно сокращенным и попорченным. Благодаря этому те, кто знают Паламу по тем незначительным отрывкам, что напечатаны в «Добротолюбии», знают очень немного из этого писателя, да и то в весьма «цензурированном» тексте, часто сильно обескровленном.

Этот отрывок напоминает такую замечательную мистическую запись преп. Симеона Нового Богослова: «подвижник видит нечто совокупно-целое, но никоим образом не в самой сущности своей, а через причастие» [1993](#).

## 7. Восхождение к Фаворскому свету

После сказанного об аскетике св. Григория Паламы надо вернуться к теме об обожении человека. С одной стороны, мы это видели, человек изначально предназначен к обожению; с другой стороны своими подвижническими усилиями человек исправляет в себе то, что он, как внук Адама, совершает греховного. Он очищает себя, побеждает в себе свои страсти, искореняет дурные помыслы, просветляет свой ум, упрощает его, «сводит к Единому» и, как высшая мера просвещения ума, делается «зрителем премирных вещей». «Таким путем человек становится сосудом, способным воспринять божественную благодать, которая, надо это постоянно помнить, не дается за что-то или в какой то пропорциональной нашим подвигам мере, а ради чего-то, по одной только безмерной любви Божией к нам. Корреляции между подвигами нашими и благодатью Божией нет.

Естество человека способно к обожению, человек от вечности предуставлен к соединению с Богом. Непорочный Агнец предназначен к заклению еще прежде сложения мира. Поэтому можно говорить и о вечном богочеловечестве. Боговоплощение не только факт, однажды в истории бывший, но и от вечности в Божественном Совете присущая премирная реальность. Бог Своею Божественною благодатью вложил Самого Себя в это существо, сотворив его по Своему образу и подобию и возвысил на земле человека, сознающего самого себя» [1994](#). В боговоплощении совершается обожение человеческого естества. При этом Палама подчеркивает двойное значение этого акта.

Во-первых, это обожение нашего естества: «Как сошел Он на землю, не изменившись Божеством, но снисходя к нам, так и восходит снова, не изменяясь Божеством, но возводя на горний престол воспринятое Им наше естество» [1995](#).

Во-вторых, это обожение каждого из нас: «Слово Божие... очистило наше естество чудесным и неприступным огнем Своего Божества... И не только то смешение, которое Он за нас принял, но и каждого из удостоенных Его общения Он богосоделал причастием огня, который Господь пришел бросить на землю» [1996](#). «В воскресении и вознесении нашего Спасителя мы все участвуем и будем участвовать, т. к. он есть воскресение и вознесение человеческого естества, и не престо человеческого естества, но и каждого верующего во Христа и показывающего свою веру» [1997](#).

Небезынтересно, что здесь подчеркивается не только обожение человечества, но и каждого человека. Здесь лишний раз в Паламе проявляется аристотелевский подход, кстати в данном случае совершенно правильный, как имеющий в виду не спасение несуществующего вне

конкретной личности человечества, а каждого из нас. Это говорится, чтобы лишний раз указать на неверность стилизации варлаамитов под аристотелевских последователей, что бы значило необходимость безусловной платоновской окраски Паламы. Из этого положения св. Григорий делает важные прагматические выводы.

В уста Спасителя, говорящего о Марии Магдалине «не прикасайся Мне, не у бо вздох ко Отцу Моему», влагаются слова: «тело, в которое Я теперь, т. е. после воскресения облечен, удобовозносимее и сильнее огня, и не только может взойти на небо, но и к Самому Наднебесному Отцу»<sup>1998</sup>. «Господь вознес на небо наше смешение и как богопричастное сделал его сопрестольным Отцу»<sup>1999</sup>. Спаситель Своим вознесением открыл путь на небо для всякого человека. «Как поклоняемое тело Христово, соединенное в том же самом лице с Ипостасным Словом Божиим, хотя и разлучилось от души в трехдневной смерти, нисколько однако не отделилось от Божества; точно также и те тела, которые были уготовлены в жилище Св. Духа, после своей смерти отделяются от вселившегося в них божественного Духа»<sup>2000</sup>. Человеку попускается в этой жизни «искуситься от диавола, чтобы человек легко победил отступника от подлинной жизни (диавола), и праведно приял блаженное бессмертие и остался живым и божественным во веки»<sup>2001</sup>.

Но не следует думать, что теозис есть удел праведников только в будущей жизни. Палама, как мистик знает и другое. Подобно св. Макарию, Ареопагитикам, св. Максиму, преп. Симеону он опытно познал, что Фаворское чудо есть не только прообраз будущего века, но и достояние чистых сердец в этой жизни. Спаситель берет с Собою на Фавор «лучших» учеников, избранных, — это одна из мыслей литургического богословия праздника Преображения. Иными словами этим подтверждается известный эзотеризм, известная иерархичность познания божественного для христиан. Равенства в познании и в божественной жизни не существует и не может существовать, как его вообще нет в божественном замысле. Только избранные познают высшее, только Петра, Иакова и Иоанна возводит Господь на «гору високу», только высшим посвященным в тайны священной исихии дано быть участниками Фаворского преображения и в этой еще жизни. Путь к этому аскетический. Плоды его несказанны. Вот примеры.

«Безмолвие сострит в обращении и собирании ума в себе. Особенно же в обращении к уму всех душевных сил и действие их по уму и по Богу... Как только душа не будет развлекаться разными образами, тогда человек с трудом найдет мир и достигнет успокоения и, насколько возможно, познает Бога, благодаря Которому он существует. Это все превосходит его собственную природу и ведет к причастию природе божественной, постоянно подвигаясь вперед к лучшему...»<sup>2002</sup>. Это богопричастие и осияние небесным несозданным светом является вообще уделом святых. «Апостолы Петр и Павел светят самим наднебесным и надмирным силам (т. е. ангелам) своим светом, «у которого нет изменения и ни тени перемены» (Иакова I, 17). Они не только выводят сидящих во тьме в этот чудесный свет, но и, распространяя свет, превращают в свет тех, кто приобщается ему, делают из них порождения совершенного света, так что каждый из них просияет как солнце в будущем пришествии и славном явлении Начальника Света и Божественного Логоса. Будучи такими светилами друг для друга, они приносят сегодня свет и нам и просвещают Церковь»<sup>2003</sup>. Ту же мысль проповедник высказывает, восхваляя и Крестителя Иоанна и св. великомученика Димитрия<sup>2004</sup>. Св. Петр Афонский «преодолеl человеческое естество и достиг божественного изменения для сверхестественного совершенства»<sup>2005</sup>.

В обожении, начинающемся таким образом осуществляться уже здесь на земле, но имеющем быть завершенным только в царстве Славы, исполняется замысел Божий о человеке. «Создавший сердца всех (псал. 32. 15), и явившийся нам во плоти, желает теперь воссоздать в

нас погибшие сердца такими, какие Он первоначально при создании, посадил в наши души. Ибо Он создал начальный образ соответствующий будущему учению, а потом приносит учение соответствующей изначальному созданию, ничего другого не производя, как очищение красоты создания, омраченного приятием греха»<sup>2006</sup>. Христос избрал Своих апостолов из бедных невежественных и простых людей, но и беднейший, простейший, невежественнейший, если он показывает готовность и надлежащую заботу о красоте, может не только познать божественное учение, но и сам по благодати стать учителем»<sup>2007</sup>. В этом Палама видит осуществляющееся наше усыновление Богом или иначе, обожение нас. Важно, что человек при духовном совершенстве может стать выше ангелов, светить самим ангелам. Не только ангелы суть «вторые светлы», отражающие Первый божественный свет людям. И сам человек может подняться выше ангелов, сам стать непосредственным причастником божественного светолития. Не только в Ипостаси Богочеловека человеческое естество превознесено выше ангельских чиновначалии (литургическое богословие праздника Вознесения), но и самому человеку, как таковому возможно превосходить ангелов благодатным светом. Вспомним, что для Паламы человек в известных отношениях выше ангелов, больше чем они создан по образу и подобию<sup>2008</sup>. Иерархизм от этого не нарушается. Иерархия наблюдается не в степени бесплотности, а в степени соответствия и зрелости к восприятию Бога, к обожению<sup>2009</sup>. Ангелам дано быть только отражателями Света, а человеку предуставлено стать Богом. Божественный Логос не стал Богоангелом, а Богочеловеком. Человек от вечности во всей своей полноте, т. е. во всем своем психофизическом составе божествен. До такой возвышенности мысли о человеке не доходила ни одна богословская система вне Православия.

Ко всему сказанному об обожении в учении св. Григория Паламы следует добавить некое замечание характера филологического. Понятие теозиса стало с IV в. особенно близко уму православных богословов. Этим словом и производными от него пользуются, начиная с св. Афанасия все писатели восточной Церкви. Но кроме  $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\iota\eta\varsigma$ ,  $\acute{o}\mu\iota\omega\varsigma$   $\tau\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{\omega}$  и т. д. восточные писатели иногда, а Палама чаще всех, употребляют еще и выражение  $\acute{o}\mu\theta\epsilon\omicron\varsigma$ . О значении, которое ему придавали отцы и писатели Церкви считаем полезным сказать несколько слов.

Насколько нам известно, слово это новое. Древний мир его не знает. В обычных школьных лексиконах его поэтому и нет. Большие словари, как то Liddell et Scott, Sophocles, Stephanus («Thesaurus graece linguae», vol. V, col 1961) дают ему значение: «Qui pariter Deus est; una Deus est; ejusdem divinitatis consors»; equally a god or goddess» ; etc. В русских переводах интересующего нас слова  $\acute{o}\mu\theta\epsilon\omicron\varsigma$ , поскольку те творения св. отцов, где оно встречается, переведены на русский язык, оно в переводе св. Григория Богослова<sup>2010</sup> означено елевом, литературно совершенно неприемлемым: «купно-Бог»; а в переводе св. Иоанна Дамаскина проф. А. Бронзова<sup>2011</sup>, как «причастный такому же Божеству».

Насколько нам известно, это выражение было впервые сказано св. Григорием Богословом в его слове 45 «На св. Пасху»; затем мы его находим в Ареопагитиках, у св. Максима Исповедника, у св. Анастасия Синаита, у св. Иоанна Дамаскина, у Феофана Керамевса, у Феофана Никейского и, наконец, у св. Григория Паламы. Значение, с которым оно употреблялось неодинаково.

Один смысл ему придается Ареопагитиками. В гл. I, § 5 «Об именах божественных», сказано: «когда мы излагаем богословские описания, как то: Единое, Непознаваемое, Сверхсущее, Самоблагое, что и есть Бог на самом деле, то Троическую Единицу, равнобожественную  $\acute{o}\mu\theta\epsilon\omicron\varsigma$  и равноблагую мы ни выразить словами, ни понять не можем...»<sup>2012</sup>. В латинском переводе это означает: «simul Deum''' французский переводчик



передает это или: «en trois personnes, qui sont un seul et même Dieu»<sup>2013</sup>, или «les trois personnes également divines»<sup>2014</sup>. Совершенно ясно, что это выражение относится ко всей Св. Троице. Тоже значение ему придано в соответствующей схолии св. Максима Исповедника: «равнобожественной он (Дионисий) называет всесвятую Троицу»<sup>2015</sup>.

Совсем иной смысл, христологический, дается этому слову у всех других упомянутых писателей.

У св. Григория Богослова в 45 слове «На св. Пасху» сказано в истолковании текста Исхода XII, 5 о пасхальном агнце: «Агнец совершенен не только по Божеству, в сравнении с Которым ничего нет совершеннее, но и по воспринятому естеству, которое помазано Божеством и стало тем же с Помазавшим, и осмелюсь сказать богопричастным»<sup>2016</sup>. Св. Иоанн Дамаскин в 1-й гл. III книги «Точного изложения» ссылается на это место: «должно знать, что о плоти Господа говорится, что она не по причине превращения естества или перемены, или изменения, или слияния обожествлена и сделалась причастной такому же Божеству . ὁμοθεός и Богом, как говорит Григорий Богослов: «из чего одно обожествило, а другое обожествлено, и отваживаюсь говорить, причастно такому же Божеству»<sup>2017</sup>

Далее Дамаскин развивает мысль о соединении природ в Ипостаси Спасителя, пользуясь обычными в патристике со времен Оригена, Кирилла Александрийского и Феодорита Кирского сравнениями раскаленного железа или угля.<sup>2018</sup>

Св. Анастасий Синаит (VII в.) пишет: «поэтому и всесвятое тело Христа мы называем божественным и все телесное божественным, и пречистую Его душу собожественною и все, что свойственно душе — божественным и б о г о п р и ч а с т н ы м ».

Феофан Керамевс, епископ Россанский в Калабрии (XII в.) в «Беседе 36 » говорит: «Воспринятое человеческое естество, непосредственно соединенное с Божеством по Ипостаси, сделалось богопричастным, не переменившись в естество Божества»<sup>2019</sup>.

Феофан, митрополит Никейский, современник Паламы<sup>2020</sup> в письме III, § 4 пишет о том, что «в Своем вочеловечении Логос сделал б о г о п р и ч а с т н ы м ὁμοθεός это наше смешение, т. е. Им воспринятое естество»<sup>2021</sup>.

Итак, во всех пяти последних текстах интересующее нас слово имеет значение христологическое. Совершенно с тем же содержанием находим мы его и у св. Григория Паламы. Это выражение нам удалось встретить в его творениях, бывших в нашем распоряжении 8 раз. В сущности это надо свести к семи текстам, т. к. один раз оно встречается в «Исповедании Православной Веры», как дублет 8-й беседы, сказанной в первую неделю Поста. Вот эти примеры.

В беседе 4-й Палама говорит: «... слава Его Божества при первом пришествии была скрыта под телом, которое Он от нас и ради нас воспринял; а теперь она скрывается на небе у Отца с б о г о п р и ч а с т н о ю плотию; тогда же, т. е. при втором пришествии, Он откроет Свою славу»<sup>2022</sup>. В беседе 8-й: «явившись после воскресения и вознесшись на небеса, и возсев одесную Отца, Он сделал наше тело φύρασι смешение), как б о г о п р и ч а с т н о е, равночестным и сопрестольным Отцу»<sup>2023</sup>. Тоже и в «Исповедании Веры»<sup>2024</sup>. В беседе 14-й: «... Настолько велико, божественно, несказанно и недомыслимо то, что наше естество становится богопричастным и благодаря этому нам дается возможность восхождения к лучшему; и это оставалось поистине непознаваемой и от вечности скрытой тайной для св. ангелов и для людей и для самих пророков духовидцев»<sup>2025</sup>. В беседе 19-й: «Один Он воскресив Себя на третий день, не возвратился снова в землю, но вознес на небо наше смешение и, как богопричастное сделал его сопрестольным Отцу»<sup>2026</sup>. В беседе 21-й: «Слово Божие, ипостасно соединив с Собою наше естество... и очистив его чудесным и неприступным огнем Своего Божества от всякого



страстного расположения, соделало его б о г о п р и ч а с т н ы м и как бы раскаленным<sup>2027</sup>. И несколько дальше: «Господь... вознесся во славе и вошел в Нерукотворенную Святая Святых и сел одесную величества на небесах, соделав тело, как богопричастное сопрестольным Отцу»<sup>2028</sup>. В 42-й беседе: «Господь прикоснулся к одру (сына Наинской вдовы), чтобы показать, что Его собственное тело, как богопричастное, имеет животворящую силу, и сказал: «юноша! тебе говорю, встань»<sup>2029</sup>.

Из приведенных ссылок явствует, что термин *óróθεος* употребляется Паламою в его христолгическом значении, применительно к человеческой природе Христа. В силу своего обожения это естество возносится Спасителем на престол горней славы. Палама подчеркивает, что плоть Спасителя стала богопричастною не только после вознесения на небо, но и в течение земной жизни, как им говорится в чуде воскресения Наинского юноши.

Из сказанного ясно, что это естество могло стать обоженным только потому, что к этому оно было от вечности предрасположено и предназначено. В плане творения в мире божественных логосов о мире и человеке нашему естеству дано и предуказано быть плотскою одеждою Спасителя. Богопричастным по своему замыслу наше естество было следовательно еще в предвечном Совете Божиим.

Это слово можно переводить на русский только как «богопричастный». но никак не «равнобожественный», по аналогии с «единосущный» *óμοούσιος* «Равнобожественный» можно допустить только в словах пс.-Дионисия и св. Максима Исповедника, где говорится о «равнобожественной Троице». Если же также переводить это слово и в его христолгическом применении, то мы ему придадим расширительный смысл, на что нас никак не уполномочивает самый смысл рассматриваемых текстов. Если бы это слово в самом деле толковать как «равнобожественный», то естеству человеческому, или плоти Спасителя было бы придано единосущное Богу значение.

Отцы, нами цитированные говорят о богопричастности плоти Христовой. Из этого следует, что наше естество было от вечности к этой богопричастности предназначено, почему и можно говорить о вечном богочеловечестве. Но из этого ни в коем случае нельзя сделать вывода о единосущности человеческой природы природе божественной, что однако имело место в истории догмы. Св. Афанасий в «Послании к Эпиктету, епископу Коринфскому» обличает именно тех, кто думал, что «тело, рожденное от Марии единосущно Божеству Слова». Это значило бы, что (§ 2) «само Божество, Единосущное Отцу, было обрезано, и из совершенного стало несовершенным». «Само Слово не изменилось в плоть, — говорит св. Афанасий, — но явилось во плоти». «Для человеческого тела (§ 9) произошло великое присовокупление от общения и соединения с ним Слова. Ибо из смертного оно стало бессмертным; будучи душевным стало духовным: быв от земли, прошло небесными вратами». «Тело (§ 10), будучи храмом Слова, исполнено было Божества»<sup>2030</sup>. Те же мысли в опровержение неправильно понятого «небесного человечества» Христа находим и у св. Григория Богослова в его послании III к пресвитеру Кледонию (против Аполлинария первое)<sup>2031</sup>.

В заключение как настоящей главы, так и всей нашей работы напомним еще, что человек не есть только факт этого эмпирического мира, но и имеющая быть осуществленной идея, имеющий раскрыться замысел Божий о лучшем из Его созданий. Словом Божиим творится этот мир. Бог произносит Свое Слово «да будет» и возникают одни за другими части и циклы этой вселенной. Бог, Св. Троица, увенчивая это мироздание, произносит свое зиждительное Слово «и сотворим человека». И на это повеление быть человек призван привести в исполнение это задание, раскрыть этот замысел, осуществить от вечности предсуществовавшую идею. На зиждительное Слово человек должен отозваться, Бог ждет этого ответа человеческого. Человек

потому то и ответствен, что ему как словесному и разумному существу надлежит ответить Богу, ответить всем своим бытием, всей полнотою своей человечности, И благодаря вочеловечению Слова, Его добровольному ограничению Самого Себя, благодаря, скажем словами о. Павла Флоренского, идеи о смирении Божиим, о самоумалении Божиим, «эта идея впервые дала почву для признания твари самостоятельной и потому нравственно-ответственной за себя перед Богом»<sup>2032</sup>. Иными словами, поэтому верно отмечает Эмиль Бруннер в лучшем произведении, какое дала западная мысль по христианской антропологии за последнее время «Der Mensch ist das «theo-logische» Wesen, die Kreatur, deren Eigentümliches das Sein-im-Wort-Gottes ist». Человек во всем, что он есть, что он делает, говорит и думает, дает ответ на зиждительное слово... и он не только дает ответ, но и сам есть этот ответ. Человеческое бытие поэтому, в отличие от всякого иного бытия есть бытие ответственное»<sup>2033</sup>.

Человек ответственен пред Богом в исполнении и раскрытии того замысла, который Богом изволен от вечности. Человек, как это «бого-словесное» существо призван жить и ответить на это слово о бытии. Свою задачу он призван исполнить творчески, т. е. разумно и свободно. Призван творить в области нравственной, духовней, интеллектуальной, эстетической. Призван встать и идти по тому пути, который указан ему Богочеловеком, сказавшим о Себе Самом: «Аз есмь Путь, Истина и Жизнь».

Куда ведет этот путь?

Ответить можно одним словом: к обожению.

Или скажем предсмертными словами самого св. Григория Паламы: «в горняя... в горняя... к СВЕТУ».

---

---

<b>Примечания</b>
-------------------

L. Bloy, «Le revelateur du Globe», Paris, 1929, tome II, p. 192.

Работы Stein'a «Studien über die Hesychasten des XIV Jahrh». 1873, мы не имели в руках и цитируем его мнение по упоминаемой ниже статье проф. Г. Острогорского.

«Южные славяне и Византия во второй четверти XIV в-». СПб 1882, вып. II, стр. 225.



«Арсений и арсекиты». СПб. 1873, стр. 521.

«Hesychasten» in «Real Encyclop, für Theologie und Kirche», Band VIII, Ss. 14—18.

«Die Arsenianer und Hesychasten» in «Zeitschrift für die historische Theologie», 1838, VIII, Ss. 48—135.

«Очерки по истории византийской образованности», СПб. 1892, стр. 273 след.

«Hesychasm» in «The Cathol. Encyclop.» vol. VIT, p. 301.



«Essai sur Nicéphore Grégoras», Paris, 1926, p. 25.

«Thessalonique au XIV s.», Paris, 1912, p. 203.

MPGr. t. 151, col. 592; 665 B.

«Histoire de l'Empire Byzantin», t. II, p. 364.

«Варлаам» в «Православной Богословской Энциклопедии», том III, столб. 156—157



«Geschichte der byzantinisch. Litteratur», S. 43.

«Le pape Clément VT et les affaires d'Orient» (1342—1352). Paris, 1904, p. 188.

«Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum». Leipzig, 1898, S. 220.

«К истории исправления книг в Болгарии в XIV» в.». СПб. 1898. Том I, вып. I, стр. 117—119.

«Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occidente. Lyon. 1933, pp. 118—124.



«La méthode de l'oraison hésichaste» in «Orientalia Christiana», vol. IX, Roma 1927, passim;  
«Introduction à la vie de Symeon, le nouveau Théologien» n «Orient. Christ.», vol. XII, R. 1928,  
passim.

«Христианская мистика в ее главных представителях IV-XIV вв.». Саратов, 1913, стр. 94—95.

«Афонские исихасты и их противники» в «Зап. Русского Научного Института в Белграде», вып. 5, стр. 351; 367; 369.

Проф. А. П. Лебедев. «Исторические очерки состояния византийско- восточной церкви XI-XV вв.». Москва. 1902, стр. 394—395.

Слово 42-ое, прощальное.



Омилия 51-я. (Первая «На нашествие Россов»). Издание Аристарха. Константинополь, 1900, т. II, стр. 20.

Ch. Diehl, «Byzance. Grandeur et décadence». Paris, 1920, p. 343.

L. Sommerard, «Anne Comnène», Paris, 1907, p. 65.

«Alexiad.» VI, X.

Омилии 51-я и 52 в издании Аристарха, Константинополь, том II, стр. 5—39.



Например: MPGr. 89, 36 B; 88 D; 101, 640 D; 641 AD.

«Alexiad.» III, VIII, édition «Les belles Lettres», p. 125.

ibid.

Проф. А. П. Лебедев. «Исторические очерки...», стр. 27.

«История», X, 8



Проф. В. Болотов. «Лекции...», вып. III. СПб. 1913, стр: 235:

Pichler, «Geschichte der kirchlichen Trennung», I, 320.

Г. Ф. Герцберг. «История Византии» (перевод П. В. Безобразова). Москва, 1897, стр. 64.

ibid. стр. 89.

Н. А. Скабланович. «Византийское, государство и церковь в XI веке». СПб. 1884, стр. 133.



A. Vasiliev. HEB., II, 121—122.

«Истрич. очерки...», стр. 106.

«Историч. очерки;», стр. 107.

«Церковная политика визант. императора Исаака Ангела» в «Христиан, чтении». 1905, часть I, стр. 338—362.

И. Соколов. «О византинизме в церковно-историческом отношении». «Хр-ист. Чтение». 1903, т. CCXVI, стр. 738.



ibidem, стр. 745—747.

ibidem, стр. 775.

«Визант. госуд. и церковь в XI в.», стр. 361.

«Визант. госуд. и церковь в XI в.», стр. 426.

Abbé Marin, «Les moines de Constantinople» (de 330 à 898). Paris, 1897, pp. XX†546.

K. Krumbacher, «Geschichte d byzant. Literatur», S. 478.



Démétrius Cydonès, «Correspondance», Paris, 1930, éd. «Les Belles Lettres», p. 33.

«Истрич. очерки...», стр. 395.

А. Спасский. «История догматич. движений», стр. 350.

MPGr. t. 83, col. 37.

Niceph. Gregoras, «Correspondance», Paris 1927, p. 155.

MPGr. t. 151, col. 681 C-682 B.



ibid col. 692 A.

Krumbacher, GBL, S. 40.

) Démétrios Cydonès, «Correspondance», édit. «Les Belles Lettres», Paris, 1930, pp. 27—29.

Бронзов. Предисловие к переводу «Точного Излож. Прав Веры». СПб. 1894, стр. LXVI-LXVII.

«Jean Damascène» in D. T. C. t. VIII, col. 693—751,

Demetr. Cydon. «Correspond.», p. XVIII.



F. Fuchs, «Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter.», Byzant. Archiv. Heft 8, Leipzig, 1926, Ss. 5.

ibid. Ss. 18—35.

F. Fuchs, *op. cit.* Ss. 36—48.

ibid Ss. 73—74.

MPGr. t. 161, col. 41.

Г. Ф. Герцберг. «История Византии». Москва, 1897. стр. 184.



F. Fuchs, op. cit. Ss, 2—6.

Krumbacher, GBL, Ss. 16—18.

A. Vasiliev, НЕВ, II, pp. 422 sqq. Там-же. приведены и цитаты из Картинга, Кирвевского, Успенского и др.

Mich. Acomin. I, 124, édit. Lampros.

Vasiliev, HEB, II, 233—234..

Krumbacher, GBL, Ss. 854 sqq.



«Figures byzantines», II, 337.

HEB, II, 239—243.

«Очерки по истории византийской образованности». СПб. 1892, стр. 395†Ш.

«Очерки по истории виз. образов...». стр. 160, 263.

Alexiad. V, 8.

op. cit. p. 174; 177.



ibid. p. 183.

ibid. p. 201—203.

ibid. p. 222—223.

Prantl. «Geschichte der Logik», II, 1885, Sc. 301—302. Ф. Успенский, op. cit. стр. 163—169; 261—262.

Rauschen-Altaner, Patrologie, Freib Br. 1931, S. 412.

Свящ. Г. Флоровский, «Визант. отцы V-VIII вв.». Париж, 1933, стр. 122 Прот. С. Булгаков, «Агнец Божий», Париж 1933, стр. 82.



Rügamer, «Leont. v. Byzan.», Würzburg, 1894, S. 72.

Grummel, «Léonce de Byzance» in DTC. tome IX, col. 425.

«Истор. очерки...» М. 1902, стр. 382.

Ф. Успенский, *op. cit.*, p. 364.

ibid. p. 311.

См. эту рецензию в «Византийском Временнике», т. III, стр. 135—136,



ibid. pp. 137—138.

J. M. Hussey, M A. «Church and learning in the byzantine Empire» (867—1185). Oxford, 1937, p. 94.

«Миросозерцание Влад. Соловьева», т. I, стр. 483.

«История Афона», т. 1III, *Киев, 1877, стр. 133, примеч.*

«Apomnemon. Socrat.», I, 6, 10.

«Stromata», VI, 9.



MPGr. t. 150, col. 1233 B.

«Наставл. о жизни во Христе», § 33. «Добротол., том I, стр. 30.

ibid. § 16, стр. 22.

ibid. § 20, стр. 25.

«Наставл. о христ. жизни», 8, 284. Добротол. I, 276.

Слово XV, 5. «Добротол. I. 355.



Palamae, «De hesych.». — MPGr. t. 150, col. 1108 C.

MPGr. t. 150, col. 1120 A.

in «Seminarium Kondakovianum», Praha, 1931, VIII, pp. 99—116.

«Умозрит. главы. «Сотница третья, 44. Доброт. V, 152—153.

«Слова», том II, стр. 386; 408—418 и др.

«Главы о заповедях», 116, 117, 118. Добротол. V, 206—208.



«. Слово на Введение «Издание Софокля. Афины, стр. 170; знаменитые Слова 34 и 35, «На Преображение» и «Главы природные, богослв. и др.»

«Ennead.», V, 3, 17. édit. «Les Belles Lettres», Paris., 1931, pp. 73.

«De hesych.», MPGr. t. 150, col. 1116 CD.

«Слова» в русск. перев. Сергиев Пос. 1911, стр. 272.

Более основательно интересующихся этим вопросом отсылаю к моей статье «Духовные предки св. Григория. Паламы. — Опыт мистической родословной»- «Богословская мысль», Париж, 1942, стр. 102—131.

«Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского», в «Богослов. Вестн...». 1905 г., том I, стр. 37.



Еп. Порфирий. «Первое, путешествие в афонские монастыри и скиты». Часть I, отд. 1. Киев 1877 г., стр. 260.

«Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes» in «Echos d'Orient, 1931 (XXX) pp. 179—185; «Palamas» in DTC, t. AI, col. 1777—1818.

«Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident», Lyon, 1933, pp.

«La méthode de l'oraison hésychaste» in «Orient. Christiana», IX, 2 (1927), pp. 102, 111.

Г. Недетовский. «Варламитская ересь» в «Труд. Киев. Дух. Акад.». 1871 г., стр. 317—357.

J. Bois, «Les hésychastes avant le XIV s.» in «Echos d'Orient», t. V, (1901—1902), pp. 1; 8—9.  
O. Tafrali, op. cit, p, 173, R. Guiland; op: cit. p. 24. A. Fortescue, op. cit. p: 301:

O. Tafrali, op. cit. p. 170; 171; 178; 182. R. Guillard, loc: cit: I. Hausherr, op. cit.



Fortescue, loc. cit.

S. Guichardan, «Le problème de la simplicité divine», pp. 72—73.

ibid., p. 74; cf.: Ph. Meyer, «Hesychasten» in «Real Encyclop. für Theologie und Kirche», S. 16.

«История Афона». Часть I, отд. I. Афон монашеский. Киев, 1877, стр. 134—140

«Лавсаик» в русском переводе, гл. 22. СПб. 1873, стр. 101—102.

Миня 12 июня, Утро, канон, песни 3-я и 8-я. В греческой минея эта служба почему то не печатается, но есть указание о существовании такой службы, составленной Иосифом Песнописцем. О составлении им службы свидетельствует и Архиеп. Сергей, «Полный Месяцеслов», т. II, стр. 178.

«История Афона», стр. 144—152.



Lib. IV, epist. 16. — MPGr. t. 79, col. 558:

Gradus 27.-MPGr. t. 88, col. 1096.

Collât. XIX, c. 10, MPL. t. 49, col. 1140—1141.

«История Афона», II2, *стр.* 212—213.

M. P. Gr. 89, col. 345 B.

col. 760 A.

col. 344 DC.



«De hesychastis», — MPGr. t. 150, col. 1105 B.

«Сказанио о св. Филимоне», «Добротолюбие», т. III, стр. 397.

Там-же, стр. 401.

«Добротолюбие», т. V, стр. 473.

«De caritate», cent. I, c. 10.-MPGr. t. 90, col.

«Слова» в русском переводе. Серг. Пос. 1911, стр. 321.

Стр. 355.



Слово, 28, 45.

Глава 103, цитованная по «Наставлениям Каллиста и Игнатия» в «Добротолюбии», т. V, стр. 378.

Homilia 43, 1-MPGr. t. 34, col. 772 ВС. Сравни также свидетельства св. Григория Богослова: «Просвещение» есть пособие в нашей немощи, отложение ллоти, исследование Духу, общение со Словом, причастие света». (Слово на крещение) и «Для меня лучше всего приобретать свет ко свету, более лучезарный к менее ясному». (Слов о поставлении епископов и о догмате Св. Троицы).

«Внутренний свет» в «Богосл. Вести.», 1914 г., май, стр. 26—27. Ср.: и ранее цитированную статью И. В. Попова, «Мистические оправдания, аскетизма в творениях пр. Макария Египетского» в «Бог. Вестн.», 1905, янв., стр. 28—59 и май, стр. 237—278.

Homilia, 24, MPGr. t. 151, col. 312 D.

«De libertate mentis», cap. 23, MPGr. t. 34, col. 957 AB.

Homilia XV, cap. 38,— MPGr. t. 34, col. 601 BC.



«Лавсаик», в русском переводе. СПб. 1873, стр. 135—136.

«Письма о христ. жизни», стр. 53. Сравни: С. Зарин. «Аскетизм», книга II, стр. 141, прим. 68. М. В. Лодыженский. «Мистическая трилогия. Ч. I. «Сверхсознание», СПб. 1912, стр. 301—304.

J. Bois, «Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV s.» in «Echos d'Orient», t. V, pp. 66; 72; 73.

«De hesychastis», — MPGr. t. 150, col. 1116 D.

«Les origines de la méthode d'oraison des hesychastes» in «Echos d'Orient», 1931, pp. 179—184.

«Les grands courants de la spiritualité orientale in «Orient. Christ. Period.», Roma, 1935, vol. I, pp. 114—138.

«Житие св. Григория Синаита», изд. проф. Помяловским в СПб, в 1894 г.



«Les grands courants de la spritualité orientale».

В «Богосл. Вестн.», 1911, декабрь, стр. 823—838; 1913, май, стр. 151— 172; 1914, июнь стр. 304—326.

1914, декабрь, стр. 830—831.

Б. М. Мелиоранский. «Из посмертных бумаг и записной тетради». СПб. 1911, стр. 142.

«История Афона». III2, *стр.* 238.

Там-же, стр. 239.

«Первое путешествие в афонские монастыри и скиты». Киев, 1877, часть I, отд. I. стр. 250—251.



J. Bainvel, «Ame» in Dict. de Theol. Cath. t. I, col. 969:

Robinson, op. cit. pp. 15—23.

ibid. p. 27—34.

ibid., p. 152—15; Ludemann, «Die Anthropologie des Ap. Paulus», Keil, 1872, S. 27.

Robinson, *op. cit.* p. 105; cf: J. Duperray, «Le Christ dans la vie chrétienne d'après St. Paul», Lyon, 1922, pp. 78—81; Prat, «La théologie de St. Paul», Paris, 1941, t. II, pp. 53—65.

W. Schauf, «SARX», Der Begriff «Fleisch», beim Ap. Paulus. Münster iW. 1924, S. 8—10.

W. Schauf, op. cit. p. 102; J. Bovon, «Théologie du Nouveau Testament», T II, Lauzanne, 1905, p. 142.



O. Pfeleiderer, «Der Paulinismus», Leipzig, 1873, S. 49; W. Gutbrod, «Die paulinische Anthropologie», Stuttgart, 1934 S. 32; 40; 41.

H. Lüdemann, «Die Anthropologie des Ap. Paulus», Kiel, 1872, S.10.

Lüdemann, op. cit. p. 4.

«Epître aux Romains», Paris, 1940, p. 284. (Col. «Verbum salutis»).

W. Schauf, op. cité. p. 16—22.

H. Th. Simar, «Die Theologie des hl. Paulus», Freiburg iB, 1883, S. 41.

L. Bouvet, «L'ascèse dans St. Paul», Lyon, 1936, pp. 79; 120—121. J. Bovon, «Théologie du Nouv. Testament», Lausanne, 1905, t. II, 142 sq. J. Huby, *op. cit.* p. 280 et *passim.*; W. Gutbrod, *op. cit.* *passim.* K. Benz, «Die Ethik des Ap. Paulus», Freiburg iB, 1912, S. 16 sq. O. Pfleiderer, *op. cit.* p. 48; Prat, *op. cit.* t.II, p. 82; Simar, *op. cit.* p. 36; Schauf, *op. cit.* p. 16—19; G. Stevens, «*The Theologie of the New Testament*», Edinburgh, 1906, p. 339; 340.



K. Barth, «Der Römetrbrief», München, 1922, S. 242—243.

ibidem, p. 147.

Prat, II, p. 489.

Stevens, op. cit. p. 344.

Pfleiderer, op. cit. p. 67.

Prat, II, p. 490; Simar, op. cit. 47—50.

J. Bovon, op. cit. p. 141.



Abbé A. Royet, «Etude sur la christologie des epîtres de St. Paul», Lyon, 1907, pp. 46—47.

Lüdemann, op. cit. p. 41; Prat, op. cit. t. II, p. 58,

Lüdemann, op. cit. p. 14; Prat, II, p. 58.

W. Gutbrod, op. cit. pp. 55; 68.

Simar, op. cit. p. 44.

Pflederer, op. cit. p. 67.

Bovon, op. cit. p. 148.



J. Duperray, «Le Christ dans la vie chrétienne d'après St. Paul», Lyon, 1922, p. 79.

L. Bonneau, «La conscience morale d'après St. Paul», Montauban, 1896, p. 5—6.

W. Gutbrod, op. cit. p. 64.

K. Benz, «Die Ethik des Ap. Paulus», Freiburg iBr. 1912, S. 9.

Prat, II, p. 57.

Lüdemann, op. cit. p. 16.

Prat, II, p. 54.

op. cit. p. 207.



op. cit. p. 75.

A. Deissmann, «Paulus», Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze», Tübingen, 1911, S. 87.

Prat, op. cit. t. II, p. 490; cf: Huby, op. cit p. 285; K. Benz, op. cit. p. 22—29.

Stevens. «The theology of the New Testament», pp. 339—340.

ibid., p. 343.

ibid., pp. 339; 343.

Abbé Royet, op. cit. p. 47—48; cf: J. Bovon, op. cit. p. 148.

Huby, op. cit. p. 280; K. Benz, op. cit. p. 27.



ibid. p. 28.

Gutbrod, op. cit. p. 85.

Simar, op. cit. p. 45; 52; cf: [Лк.](#) I« 46—47.

Lüdemann, op. cit. p. 39.

ibid., p. 43.

op. cit. p. 66.

«Агнец Божий», стр. 16—22.

Свящ. Ил. Гумилевский. «Учение ап. Павла о душевном и духовном человеке». Серг. Пос. 1913, стр. 110.



«La trichotomie de I. Thessal. V, 23 et la philosophie grecque», in «Recherches des sciences relig.», vol. 20 (1930), pp. 385—415.

Lüdemann, op. cit. p. 12; cf: Pfeleiderer, op. cit. p. 48.

Benz, op. cit. p. 27.

Lüdemann, op. cit. p. 47.

J. Bovon, op. cit. p. 141, note 1.

Somerville, «St. Paul's conception of Christ. «Edinb. 1897, p. 124— 131. A. Schweitzer, «Die Mystik des Ap. Paulus», p. 13.

«Der Römerbrief», S. 6.

op. cit. p. 15; 16.



«Patrum. apostel. opera», edit. Gebhargt-Harnack-Zahn, Lipsiae, 1894, pp. 81—82.

ibid. p. 18.

cap. XXXVI, 2. — p. 20.

cap. LIX, 2. — p. 32.

cap. X, 2. — Patr. apostol. op. p. 84.

Clement, ad Corinth. XIX, 2; XXXV, 3; LXII, 2 — pp. 12 19, 34.

cap. IV, 9,— p. 49.

ad Ephes. XII, 2.-p. 90. ad Magnes. XIV, p.96. ad Rom. I,2.p,100,



ad Rom. V, 3.— p. 102.

Gross «La divinisation du chrétien d'après les pères grecs», p. 124.

cap. XI, 2.— p. 99.

ad Ephes. XV, 3.— p. 91; ad Philadel. VII, 2.— p. 105.

ad Ephes. IX, 2.— p. 89.

ad Policarp. VI, 1.— p. 112.

ad Magnes. XIII. 2.— p. 96.

cap. IV, 11.— p. 49.



cap. V, 10.— p. 51.

2 Clemant. IX, 3.— p. 39; ps.— Barnabae VI, 1.— p. 53; XVI.— p. 64; Ignat. ad Ephes. XV, 3.— p. 91; ad Philadelph. VII, 2.— p. 105.

cap. X, 2; IV, 8.

cap. XXI, l.— p. 67.

cap. XXIV — XXV.— pp. 14—15.

inscript.— p. 97.

Ephes. XX, 2. — p. 92.

cap. XXXVIII, 1.— p. 21.



2 Clement. IX, 5.— p. 39.

cap. XIV, 5.-' p. 42.

cap. XIV, 3—4.— p. 42.

Simil. V, 6, 7; 7, 1.— p. 176.

Mand. III, 1.— p 148.

Similit. V, 7, 2.— p. 176.

Similit. IX, 24, 4.— p. 208.

Gross, op. cit. p. 127.



W. Bousset, «Kyrios Christos», Göttingen, 1921, S. 219.

W. Bousset, *op. cit.* p. 327, nota 4.

Didal. cuna Triph. Jud. cap 93.— MPGr. t. 6. col. 697 C.

«De resurrect», cap. 8. — MPGr. t. 6, col. 1585.

«Dialog.» cap. 4.— col. 484 B.

ibid.

«Dialog.», cap. 4.— col. 484.

ibid. cap. 5.— col. 485



«Dialog.», cap. VI, — col. 490 B — 492 A.

«De resurrect.», cap. 8.— col. 1585.

«Dialog.», cap. V,— col. 435.

«Contra graec.», cap. 13.

1 Apolog. cap. 8. — col. 337 C.

ibid., cap. 28. — col. 372 B.

2 Apolog. cap. 9, col. 460 A.

«Dialog.», cap. 130. — col. 777 D.



1 Apolog. cap. 18. — col. 356 A.

ibid.

1 Apolog, cap. 18. — col. 356 AB.

«Dialog.» cap. 40. — col. 561 C.

«Dialog.», cap. 3. — col. 481 D.

«Dialog.», cap. 4.— col. 484.

ibid.

«Dialog.», cap. 4.— col. 484.



1 Apolog., X, 4. — col. 541 A.

MPGr. t. 6, col. 817—820.

«Oratio contra Graec.», cap. 42, col. 832.

cap. 6.— col. 820 B.

cap. 7.— col. 820 B.

cap. 13.— col. 833—836.

cap. 12.— col. 829 C.

col. 832.



cap. 15, col. 837 AB.

cap. 8 & 9.— col. 821—828.

cap. 11.— col. 829 B.

cap. 15.— col. 840.

cap. 14.— col. 836.

cap. 1,— MPGr. t. 6. col. 1169.

cap. 2.— col. 1172.

Harnack, «Geschichte d. altheistl. Litteratur», Chronologie. Ss. 317—319.



MPGr. t. 6.— col. 977 B.

col. 980 A.

col. 980 C.

col. 992 B.

col. 992 D.

col. 1008.

Harnack. «Chronologie», Ss. 208; 319.

«Ad Autolic.» lib. I, cap. 13.— MPGr. t. 6, col. 1041 C-1044 C.



lib. II, cap. 27.— col. 1093 B-1096 A.

lib. I, cap. 2—3, col. 1025 B — 1028 B.

Hb. I, cap. 5.— col. 1032.

«Ennead.», III, 2, 3.

«De anim.», cap. 8; «Contra Prax.», cap. 7.

«De carne Christi», cap. 11.

«Advers. haeres.», II, XXXIV, 1.— MPGr. t. 7, col. 834—836.

«De opificio hominis», cap. 27.



Diogen. Laerc. 7, 1, 35.

«De anim», cap. 14.

«Phedon», 80 a. édit. «Les Belles Lettres», p. 39.

ibid. 78 d.— p. 36.

ibid. 83 d.— p. 46.

«De anim.», cap. 26; 27.

«De anim.» cap. 58.

Ales, «La théologie de Tertullian», Paris, pp. 133; 137.



«De resurrectione carnis», cap. 54.

ibid. cap, 63.

ibid.

«Advers hares. IV, XLI, 2.— MPGr. t. 7, col. 1115.

ibid. — col. 813; 1109.

ibid. — col. 1142.

ibid. — col. 812—813.

ibid. — col. 813.



«Adv. haeres.», III, XXI, 10, — col. 954—955.

«Demonstratio», cap. 13.

«Adv. haeres.», I, VI, — col. 504—512; IV, XLI-XLII,— col. 1115.

«Adv. haeres», V, VI, 1, — col. 1137.

ibid., — col. 1137—1138.

ibid. V, IX, 1. — col. 1144.

J. Bainvel, «Ame», in D. T. C. t. I, col. 984.

«Adv. haeres», V, VII, 1. — col. 1140.



ibid. II, XIX, 6—7. — col. 774; II, XXXIV, 1. — col. 834.

Klebba, «Die Anthropologie des hl. Irenäus», Münster iW. 1894. Ss. *VIII* — 191.

«Adv. haeres», II, XXXIV, 1. — col. 834—835.

«Demonstratio», cap. 22.

«Oratio advers, graec.», cap. 7.

«Adv. haeres.», col. 1032; 1155; etc.

ibid. col. 975; 1137; etc.

ibid. col. 1138.



«De spec. leg.»,III. 83.

«Adv. haeres.», — col. 959; 1105.

«Ad. Autol.», II, 25.

«Adv. haeres.», — col. 959; 1185—1186.

ibid. col. 1149.

ibid. col. 1155.

ibid. col. 962.

«Advers. haeres», III, XXIII, 3. — col. 962.



ibid. III, XXIII, 1—2. — col. 960—961.

ibid. III, XVI-XXII.

ibid. — col. 1124.

P. Vernet, «St. Irénée» in DTC, t. VII, col. 2469—2470.

«Adv. haeres.», — col. 541; 931; 939.

ibid. col. 784.

ibid. col. 938; 1072; 1170.

ibid. col. 954; 959; 964.



ibid. col. 960—961.

ibid. col. 926; 929; 935.

«Adv. haeres.», IV, XXXIII, 4, — col. 1074.

ibid. col. 1124.

ibid. IV. XX, 4. — col. 1034.

ibid. Ili, X, 2, — col. 873.

«Adv. haeres.», III, XIX, 1, — col. 939—940.

ibid. V, praefatio, — col. 1120.



W. Bousset, «Kyrios Christos», Göttingen, 1921, S. 344.

См. статью Schlier in «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament»., herausgegeben von G. Kittel, III Band, Ss. 681—682, Stuttgart, 1938.

«Adv. haeres.». — col. 938, 1179.

ibid. col. 1124.

ibid. col. 1182.

ibid. III, XVIII, 7, — col. 937.

op. cit. p. 349.

A. d'Alès, «La doctrine de la récapitulation en St. Irénée» in *Recherches des sciences religieuses*, 1916 (t. 6), pp. 185—211.



«Adv. haeres.», col. 542; 933; 1163.

«Demonstratio», cap. 45.

«Adv. haeres.», III, XVIII, 1. — col. 932.

«Adv. haeres.». V, VI, 1. — col. 1138.

ibid. col. 930. '

ibid. IV, XX. 5.

ibid. IV, XX, 6.

Bousset, op. cit. Ss. 338—340.



J. Gross, «La divinisation du chrétien d'après les pères grecs», Paris, 1938, p. 94.

M. I. Lagrange, «Le judaïsme avant Jésus Christ», Paris, 1931, p. 580.

«Leg, allegoriarum», I, 31—43; II, 12—13.

«Quis rerum divinarum heres sit», 231.

«De specialib. legibus», III, 83; «De opificio mundi», 69.

«De opif. mundi», 134; «Leg. alleg.», II, 13. «Gènes», I, 4; 8.

«De opif. mundi.», 136; 140.

Leisegang. «Heiliger Geist», S. 102 sq.



Kraeling. «Anthropos and Son of Man», New York, 1927, p. 187. Reitzenstein, «Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland», Ss. 23—26.

Helmut Schmidt, «Die Antropologie Phil. v. Alex.», Würzburg, 1933. S. 8—10.

«Quod deterius potiori insidiari soleat», 90; «Leg. alleg.», 3, 161.

«Quis rerum diviniarum heres sit», 137.

«Quod deter. potiori insid. soleat», 80; 83. «De spec. leg.», 4, 122.

«De vita Mosis», II, 265; «De fuga et inuentione», 134.

«De somn.», II, 72; «Quod deter. pot. insid. sol.», I, 181.

«De fuga», 24; 69. «De somniis», II, 72. «De sacrif. Abeli et Caini», 112; «De special. legib», III, 99; IV, 123.



«Legum allegoriarum», III, 115.

«Quaest. et solut. in Genes», IV, 186.

«De agricult.» 30, «Quis rer. divi. her. sit.» 232, «Leg: alleg.» I, 39.

Timaeus, 69. Edit. «Les Belles Lettres», Paris, 1925, p. 196.

«Leg. allegor.», I, 70; «De special. legib.», IV. 92.

«Leg. alleg.», III, 115; «De somn.», I, 32; «De sacrif. Abel.», 115.

«De somniis», I, 138.

«De opificio mundi», 146.



ibid. 69.

«Leg. alleg.», I, 38.

«De vita Mosis», II, 147.

«Quaest. in Exod», II, 46—47; «Leg. alleg.», III, 44.

«De sacrif. Abeli.», 8; «Quis rer. divin. her. sit.», 264—265. «De speciel. legib.». III, 1—2.

ibid. I, 181; «De opific. mundi», 119; «De somn.», I, 181.

«De somn.», I, 229.

J. Gross, op. cit. p. 93.



Stromata, II, 16; VI, 12. Eclog profet. fragm. 17, edit Staehlin, t. III, p. 141.

Paedag. I, 13; III, 1.

Freppel. «Clément d'Alexandrie», Paris, 1865, p. 209, note 2; Denis, «De la philosophie d'Origène», Paris, 1884, p. 227; 230. Sertillange, «Le christianisme et les philosophies», Paris, tome I, p. 188.

[Strom.](#) VII, 12. — MPGr. t. 9, col. 505.

Strom. IV, 3. — MPGr. t. 8, col. 1221.

Strom. III, 6; IV, 25, — MPGr. t. 8, col. 1149; 1369.

Strom. VI, 16. — MPGr. t. 9, col. 360.

Denis, «De la philos. d'Origène», p. 227.



J. Bainvel. «Ame», in D. T. C., t. I, col. 993—994.

Strom. V, 14, MPGr. t. 9, col. 140.

MPGr. t. 8, col. 1080.

Strom. III, 18. — MPGr. t. 8, col. 1205 B.

Protrept. XI, 111 sq.

Strom. II, 19. — MPGr. t. 8. col. 1041 B.

G. Bardy, «Clément d'Alexandrie», Paris, 1926, p. 49.

Strom. VI, 13. — MPGr. t. 9, col. 328 B.



Gross, op. cit. p. 163.

Strom. VI, 9. — MPGr. t. 9, col. 293.

ibid. VII, 16, col. 540 B.

ibid. VII, 3, col. 417 A.

Protrept. I. — MPGr. t. 8, col. 64 D.

Paedagog. I, 12. — MPGr. t. 8, col. 368 AB.

Strom. VII, 10, — MPGr. t. 9, col. 480.

Strom. VI, 12. MPGr. t. 9, col. 324 B.



ibid. II, 19. — MPGr. t. 8, col. 1041 B.

ibid. VII, 3.— MPGr. t. 9. col. 417 A; VII, 11.— col. 493 C.

Strom. II, 15.— MPGr. t. 8, col. 1008 B; V, 14.— t. 9, col. 132—133,

ibid. VII, 10.—MPGr. t. 9. col. 480—481.

Freppel, «Clément d'Alexandrie», pp. 482—483.

Freppel, op. cit. p. 485.

Bardy, «Origène», in D.T.C, t. XI, col. 1534.

Denis, «De la philosophie d'Origène», p. 220.



ibid. pp. 281—282.

«["О началах"](#)», praefatio, 5.— MPGr. t. 11, col. 118.

«De princip.», II, VIII, 4. — col. 224.

«In Cantic», II, V, 8,— MPGr. t. 13, col. 126 sq.

«In Johann.», VI, VII.

«De Cherubim.» 114.

«De somnis», I, 31.

«De princip.», II, VIII, 1, — MPGr. t. 11, col. 219.



«De princip», I, 1, 7.— MPGr. t. 11, col. 126 sq.

«De princip.», I, VII, 4.— col. 170.

Bainvel, «Ame», in D.T.C. t. I, col. 996; 999.

Freppel, «Origène», Paris, 1868, t. I, p. 383.

«De princip.», II, 11, 2 MPGr. t. 11, col. 241.

«De princip», I, VII, 4. MPGr. t. 11, col. 170.

«De princip», I, VII, 4; II, IX, 6; 7; III, I, 17; III, V, 4.

Bainvel, D. T. C. t. I, col. 996; Bardy, D.T.C. t. XI, col. 1533,



«De princip.», IV.

«De princip.», II, IX, 6.

К. Скворцов. «Философия отцов и учителей Церкви». Киев. 1868, стр. 273—275.

«De princip.», II, IX, 1.— col. 225.

«De princip.», II, VIII, 3.— col. 222 CD.

«De anima», 405 b.

«De somniis», I, 31.

«In princip.», II, VIII, 3.— col. 223, cfl, VIII, 4.— co. 180. I, VI, 2.— col. 167. «Contra Cels.», IV, 83.— MPGr. t. 11, col. 1157.



«De princip.», II, I, 4.— col. 184—186. «In Levit.», VIII, 229.

«De princip.», III, IV, 5.— col. 325 AC.

«De opificio homin.», 28.— MPGr. t. 44, col. 229 BC.

«De princip.», III, V, 4.— col. 328—330.

«De oratio», 237.

«Adv. haeres.», II, XIX, 7.— col. 774.

ibid. II, XXXIV, 1.— col. 834—835.

«De opificio homin.», 27.



«Phaedon», 72 e. Edit. «Les Belles Lettres», Paris, 1941, p. 27.

«Cratyl», 400 e. Paris, 1931, p. 76.

«Phaedon», 62 b.— p. 8.

Denis, op cit. p.p. 191—193.

«De princip.», II, VIII, 4.— col. 224.

ibid. III, IV, 1—2,— col. 320—322.

ibid. II, VIII, 6.— col. 218—219.

«De oratione», 10.



«Homil. in Numer.», XVII, 5.

«De princip.», II, VIII, 4.— col. 224.

«De princip.», III, IV, 1.— col. 319—320.

«De princip.», III, IV, 5.— col. 325.

ibid. I, II, 2,— col. 131.

ibid. I, I, 9.— col. 130.

ibid. III, I, 3.— col. 250 sq.

ibid. III, IV, 1.— col. 320.



«Ad. Roman.», II.

«De princip.», III, IV, 2.— col. 322.

ibid. III, III, 5.— col. 318.

Bardy, op. cit. DTC. t. XI, col. 1535.

Freppel, «Origène», t. II, p. 4.

Denis, op. cit. p. 257.

J. Daniélou, «Origène», Paris, 1948, p. 204.

ibid. pp. 207—210; 216.



«De princip.», I, 1, 7.— col. 128.

«In Genes.», I, 13.— MPGr. t. 12, col. 93—96. «Contra Cels.», IV, 83; 85.— MPGr. t. 11, col. 1156 sq.

«Contra Cels.», IV, 30,— col. 1072.

«De princip.», IV, 37.— col. 412—413.

«In epistol. ad. Roman.», V, 1.

Denis, op. cit. p. 263.

«In Genes.», fol. 29.

«Contra Cels.», III, 62.— MPGr. t. 11, col. 1001 B.



«In Roman.», III, 8.— t. 14, col. 946—950. «In Numer.», homii. 24, t. 12, col. 756—759

«In Johan.», I, 40, 14, col. 93.

«Contra Cels.», m, 28, t. 11, col. 956.

«In Johan.», XIX, 6.— t. 14, col. 959; cf: col 817.

MPGr. 13, col. 1734.

Jean Daniélou, «Origène», Paris, 1948, pp. 74, 112, 134.

«De princip.», praef., 5,— col. 118.

«De princip.», IV, 37,— col. 412.



ibid., II, XI, 4. — col. 243—244.

ibid. IV, 36.— col. 411.

«De princip.», II, XI, 2. — col. 241—242.

ibid. III, VI, 6.— col. 339.

ibid. ΠΙ, V, 4.— col. 328.

«De princip.», II, X, 3.— col. 236.

Denis, op. cit. p. 322.

ibid. p. 326.



«De princip.», I, VI, 2.— col. 166.

Tixeront, «Histoire des dogmes», Paris, 1930, t. I, p. 477—478.

«De resurrect.», II, 10, 2.

ibid. I, 35.

Brightman, «Liturgies eastern and western», Oxf. 1896, p. 16.

«De resur.», I, 31; 34; 54.

«Conviv.», VI, 1.— MPGr. t. 18, col. 112—113.

ibid. I, 4—5,— col. 44—48; VI, 1, col. 113 AB.



«De resur.», I, 38.

«Conviv.», III, 4—6, — col. 65—69.

Tixeront, op. cit. I, p. 494, note 7; Gross, op. cit. p. 195—196.

«Conviv.», I, 4,— col. 44

Epistola 236 «, 6. MPGr. t. 32, col. 884 A.

MPGr. t. 36, col. 236.

MPGr. t. 45, col. 17.

Подробнее смотри: Проф. А. Спасский. «История догматических движений», стр. 492 и след.; Прот. С. Булгаков. «Агнец Божий» *passim*; его-же «Утешитель», стр. 38-48 ; Г. В. Флоровский. «Восточные отцы IV в.» *passim*; Tixeront. «*Histoire des dogmes*», Paris, 1931, II, pp. 76 sq.



Прот. С. Булгаков. «Агнец Божий», стр. 160.

«De synodiis» 51. — MPGr. t. 26, col. 784 B.

MPGr. t. 27, col. 1396 CD.

«Oratio contra gentes», 34. — MPGr. t. 25, col. 61.

ibid. 30, col. 61 A.

ibid. 26, col. 52 C.

ibid. 31, col. 61 C.

ibid. 33, col. 68 B.



ibid. 2, col. 8 A.

ibid. 33, col. 65 B.

In evangel. sec. Matth. VI, 25. MPGr. t. 27, col. 1376 A.

«De incarnatione» 3, — col. 101 B.

ibid. 13, — col. 120 B.

«Contra gent.», 2, — col. 5 D — 8 A. «De incarn.», 11, — col. 116.

«De incarn.» 4—5, — col. 104—105.

ibid. 7, — col. 108 D.



«Contra arianos» I, 51, — MPGr. t. 26, col. 117.

«De incarn.» 13—14, — col. 117 CD.

ibid. 8, — col. 109 C.

«Contra gentes», 31—32, — col. 64.

ibid., 34, — col. 68.

«Contra arianos», I, 37, — t. 26, col. 89.

«Contra arianos», II, 67, — col. 289.

«De incarnat.» 54, col. 192.



«Enead.» I, II, 6. Edit. «Les Belles Lettres», Paris 1924, p. 57.

«Sontra arian.» II, 70, — t. 26, col. 296; «Ad Adelph.» 4, — t. 26, col. 1077; «De synod.» 51, — t. 26, col. 784 et passim.

«Ad Serapionem» I, 23. — t. 26, col. 585.

ibid. 24, col. 585—588.

ibid. 31. col. 601.

ibid. 20, col. 577

ibid. 25, col. 589.

«Contra arian.» III, 19. — t. 26, col 361.



ibid. III, 61, — col. 396.

«Constitutiones monasticae», cap. XVIII, 3 — MPGr t. 31, col. 1385 A.

«In psalm.» 61. — MPGr. t. 29, col. 480 A.

«Homil. in martyr. Julitt.» 4 — MPGr. t. 31. col. 245 C.

MPGr. t. 31, col. 1716 AB; 1717 A.

«Homil. IX, 7 «Quod Deus non est auctor malorum» — MPGr. t. 31, col. 344 C.

Homil. «In illud. «Attende tibi ipsi» 3, — MPGr. t. 31, col. 204 B.

ibid. — col. 216.



«In psalm.; 48, 3 » — MPGr. t. 39, col. 440; Homil. «In ebriot» MPGr. t. 31, col. 444 sq.

Homil. 20, col. 525.

Homil. «Exhortator. ad Sanct. Baptisma». 1 — MPGr. t. 31, col. 424 C.

Homil. «In init. Proverb.» — MPGr. i, 31, col. 420 AB.

«Sermo de renuntiatione saeculi», O, — MPGr. t. 31, col. 644 D.

Homil. 21, — MPGr. t. 31, col. 549 A.

Homil. in illud «Attende tibi ipsi», 7. — MPGr. t. 31, col. 213 D — 216 A.

Homil. 10 «Advers. iratos», col. 353—372.



Homil. in ülud «Attende tibi ipsi», col. 204 A.

Homil. «In gratiarum actione», 2. — col. 221 C.

«De Spir. Sancto», IX. — MPGr. t. 32, col. 109 A.

ibid., col. 69 B.

«Regulae fusius tractatae», responsio 43,-MPGr. t. 31, col. 1028 BC.

ibid. MPGr. t. 31, col. 908 C.

ibid. col. 909 BC.

ibid. col. 912 A.



«De Spir. Sancto», MPGr. t. 32, col. 109.

«Homil., I, dieta tempore famis et siccitatis». MPGr. t 31, col. 328 C.

MPGr. t. 36, col. 523 sq.

MPGr. t. 36, col. 57 A.

«De humana natura», — MPGr t. 37, col. 757—758.

ibid. col. 760—761.

MPGr. t. 37, col. 760.

ibid., col. 1303—1304.



«De humana natura» — MPGr t. 37, col. 760.

MPGr. t. 37, col. 1378 A.

MPGr. t. 35, col. 865 AB.

MPGr. t. 37, col. 418.

ibid., col. 777.

ibid., col. 776.

ibid., col. 1358.

MPGr. t. 36, col. 184 C.



MPGr. t. 37, col. 580 sq.

ibid., col. 685.

MPGr. t. 35, col. 865 C; t. 37, col. 446; 452—453.

MPGr. t. 37, col. 448.

MPGr. t. 36, col. 321 C — 324 A.

ibid., col. 298 C.

ibid., col. 252 B.

MPGr. t. 37, col. 754.



ibid., col. 1354.

ibid., col. 446—447.

MPGr. t. 37, col. 673.

ibid., col. 1327.

ibid., col. 1354—1355.

MPGr. i. 37, col. 538.

MPGr. t. 37, col. 181 C — 184 A.

ibid., col. 435—436; 535.



MPGr. i. 35, col. 785 B.

MPGr. t. 36, col. 199 A.

MPGr. t. 36, col. 127 B; i. 37, col. 454; 690 et passim

MPGr. t. 37, col. 957.

MPGr. t. 36, col. 165 A.

Oratio XXV, 2, col. 1200 B.

MPGr. t. 37, col. 446.

ibid., col. 678 A.



MPGr. t. 37, col. 690; cf: col. 1480 sq.

«Patrologie» Freiburg iB. 1891, S. 267.

Патрология. Афины 1930. 320—332 (по гречески).

«Эсхатология св. Григория Нисского», Киев, 1914, стр. XVI, прим. 1.

«Историческое учение об отцах церкви», т. П. СПб. 1882, стр. 151, прим, 42.

«Byz. Zeitschr.» B. 36. (1936), Ss. 46—57.

«Histoire de la Littérature grecque chrétienne», III, p. 409, note 1.

«Platonisme et théologie mystique». Paris, 1944, p. II.



«De vit. Mos.» — MPGr. t. 44, col. 429 C.

«Orat. catech.» V, — MPGr. t. 45, col. 21 A.

«De opificio hominis» cap. I, — MPGr. t. 44, col. 128 sq.

ibid., cap. 2, col. 132 D.

«De opific. hom.», cap. 3, col. 133 C — 136 A.

ibid., cap. 4—6, col. 136 sq.

ibid., cap. 7—8, col. 140 sq.

ibid., cap. 8, col. 144—149.



ibid., cap. 16, col. 177 D — 180 A. Cf. «Macrinia"-MPGr. 46, 28 B.

MPGr. 44, 280 C.

MPGr. 89, 1061 A.

MPGr. 44, 260 B; D.

ibid., 273 D.

MPGr. 45, 21 C.

MPGr. 44, 1225 D.

MPGr. 46, 580 A. cf: «Orat. cat.» 36; — MPGr. 45, 93 A; «Cont. Eunom.» XII; — MPGr. 45, 889 A.



MPGr. 46, 60 C.

«Orat. cat.», 5. — MPGr. 45, 21 C.

«Contra Eunom.» III, — MPGr. 45, 609 A. cf: «In cantic. cant.» hom. I. — MPGr. 44, 764 D.

«Orat. cat.» 37; — MPGr. 45, 97 B.

«De beatit.» or. V; — MPGr 44, 1249 A; orat. VII; — 1280 C.

«Macrinia»; — MPGr. 46, 105 A.

M.P.Gr. 44, 1200 C.

Dr. Adam KRAMPP. «Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor v. Nyssa». Würzburg, 1889, S. mm 39.



ibid., passim.

M. P. Gr. 44. 280 AB.

ibid., 280 D.

ibid.. 264 AB.

ibid., 257 AB; 1328 B.

ibid., 257 C.

M. P. Gr. 44, 260 AD.

«De opificio homin.» cap. II, — M. P. Gr. 44, 153.



«Quid sit Ad inaginem Dei...» — M. P. Gr. 44, 1328 AB.

Г. В. Флоровский. «Восточные отцы IV в.» стр. 159.

M. P. Gr. 46. 52 A.

«Quid sit «Ad imaginem De...» — M. P. Gr 44, 1328 C.

ibid.. 1329 B.

ibid., 1329 C — 1332 A.

ibid., 1332 B — 1333 C.

ibid., 1333 CD.



ibid., 1336 BD.

ibid. 1341 B.

M. P. Gr. 45, 13 B.

ibid. 17 A.

M. P. Gr. 46. 41 C.

M. P. Gr. 45, 21 C.

M. P. Gr. 46, 89 BC.

M. P. Gr. 44, 273 D.



M. P Gr. 46, 89—92.

M. P. Gr. 44, 272 CD.

ibid., 273 B.

«De opif. homin.» cap. 16, col. 185 BC.

ibid., cap. 22, col. 204 D.

«De opificio mundi», 134.

«De opificio hominis», cap. 22, col. 205 A.

ibid., col. 205 C.



Г. Флоровский, *op. cit.*, стр. 160.

MPGr. t. 45, col. 700; 708.

«De opif. homin.», cap. 17, col. 189 A

ibid., cap. 16, col. 180 sq..

ibid., cap. 18, col. 192 CD.

ibid., cap. 20, col. 197 sq.

«orat. catechet., col. 36; «Advers. Apollin.» 54, MPGr. t. 45, col. 1256 C.; of. t 45, col. 173—176.

«De opific. homin.», cap. 16, col. 184 D.



«De virginit.».

MPGr. t. 44, col. 201—204.

«Orat. catechet.», XXV, col. 65.

ibid. XXXVII, col. 97 B.

«De opific. homin.», cap. 22, col. 204.

«Orat. catech.», VIII, — M. P. Gr. 45, 33 C.

ibid., of: «Contra Eunom.», Π.— M.P.Gr. 45, 545 B.

«De opif. hom.», 29.— M.P.Gr. 44, 236 D. «Adv. Apollin.» 56. — M.P.Gr. 45, 1260 A.



MPGr. 45, 34.

«De mortuis». — M. P. Gr. 46, 529.

MPGr. 44, 201—204. М. Ф. Окснюк. «Эсхатология св. Григория Нисского». Киев, 1914, стр. 370—371.

«De opificio homin.», cap. 25, col.

ibid., cap. 27, col. 225 BC.; 225 D — 229 C.

ibid., cap, 28, col. 233.

ibid., cap. 29, col. 236 AB.

MPGr. t. 46, col. 156 A; 157 A; t. 45, col. 52 BC



MPGr. t. 46, col 533 A.

Г. В. Флоровский, *op. cit.*, стр. 183—184.

In Issaiam XLII, 5.

In epist. I ad Thessalon, cap. V, hom. XI, — MPGr. 62, col. 436.

«Adv. hares.», V, 6, I-MPGr. 7, col. 1137—1138.

«De statuis», XI, 2, — MPGr. 49, col. 121.

Sermo in Genes. VII, 4, — MPGr. 54, col. 614.

MPGr. 48, col. 740—741.



MPGr. 48, col. 985.

«In cap. II Genes., homil. XIII, 3.— MPGr. 53, col. 107.

ibid., homil. XIII, 2, — col. 107.

MPGr. 49, col. 105; Cf: «Пять слов об Анне», (I, 3). MPGr. 54, col. 636

MPGr. 49, col. 121.

MPGr. 60, col. 509.

«In Ephes.» XXII, 3, — MPGr. 62, col. 159.

MPGr. 54, col. 68; 588.



MPGr. 50, col. 752—753.

MPGr. 49, col. 124—125.

Homil. «In Genes.», VIII, 3, IX, 3. (MPGr. 53, col. 72, 78). «De mundi creatione», V, 4.— MPGr. 56, col. 475. «De statuis», VII, 2. — MPGr. 49, col. 93. «Sermo in Genes.», II, — MPGr. 54, col. 589.

Homil. «In psalm.» 3. — MPGr. 55, col. 37.

Sermo in Genes. III, I. — MPGr. 54, col. 591.

M.P.Gr. 54, col. 606.

M.P.Gr. 54, col. 122; 56, col. 482.

M.P.Gr. 63, col. 474.



M.P.Gr. 54. col. 119.

M.P.Gr. 63, col. 474. Cf: M.P.Gr. 54, col. 606.

M.P.Gr. 49, col. 45.

«De virginit.», § 17, — M.P.Gr. 48, col. 546.

M.P.Gr. 56, col. 374.

M.P.Gr. 60, col. 238.

M.P.Gr. 55. col. 501.

M.P.Gr. 60, col. 202.



«In Ephes.» homil. XVIII, 3, — M.P.Gr. 62, col. 124.

I беседа «О диаволе» § 5, — M.P.Gr. 49, col. 251.

M.P.Gr. 60, col. 201.

M.P.Gr. 54, col. 589.

ibid., col. 588.

M.P.Gr. 48, col. 740.

ibid., col. 728.

ibid., col. 714.



М.Р.Gr. 56, col. 464. Ценность этих именно слов может быть оспариваема, так как эта беседа приписывается не Златоусту, а Севериану Гавальскому.

M.P.Gr. 54, col. 187.

M.P.Gr. 62, col. 332.

M.P.Gr 55, col. 117.

ibid., col. 107.

M.P.Gr. 48, col. 545.

M.P.G. 62, col. 585.

ibid., col. 586.



M.P.Gr. 54, col. 614.

ibid.

M.P.Gr. 59, col. 79.

M.P.Gr. 61, col. 656.

«Ad illum. catech.». I, 3, — M.P.Gr. 49, col. 227.

M.P.G. 59, col. 261.

«In Hebr.» XVI, 2, — M.P.Gr.. 63, col. 125.

M.P.Gr. 55, col. 117.



M.P.Gr. 62, col. 27.

M.P.Gr. 150, col. 452—453.

B. Domanski, «Die Psychologie des Nemesis» Münster, 1900, S. XVII.

Werner W. Jäger, «Nemesius von Emesa», Berlin, 1914. S. 3.

Rauschen-Altaner, «Patrologie», Freiburg iBr. 1901, S. 179.

Bardenhewer, «Patrologie», S. 267. Tixeront, «Precis de patrologie», Paris, 1941. p. 277; Domanski. op. cit. S. X.

E. Amann. «Nemes. d'Emesse» in D.T.C, t. XI, col. 64.

E. Amann, col. 62; Domanski, SS. XVI-XIX.



M.P.Gr. t. 40, col. 505—508.

col. 508 A.

col. 512.

col. 525—532.

col. 592.

col. 504.

col. 536—537.

col. 553.



col. 569.

col. 589.

col. 537 B — 541 A.

col. 592—593.

«Федон» 62 В.

col. 593 B.

col. 596—597 A.

col. 597 B.



col. 600—601.

col. 61 АВ. Смотри также объяснения этой мысли у Немезия и у Amann, op. cit. col. 63.

юр. cit. S. 74.

col. 632—633.

col. 637.

MPGr. t. 44, col. 156 D.

W. Jäger, «Nemesios von Emesa», Ss. 7—26.

col. 665—668.



col. 573.

E. Amann, op. cit. col. 62; Jäger, op. cit. S, 7:

col. 552 A.

op. cit. S. 47, nota 1.

col. 507 B.

col. 513 B — 516 A.

col. 521 AB.

Domanski, op. cit. Ss. 48—55.



op. cit. Ss. 96—120.

col. 521 AB.

col. 534 B.

Biblioth. Teubneriana, vol. I, Lipsiae, 1912, p. 70.

Aristot. «Top.» 133, 2. Paris, éd. F. Didot, 1862, vol, I, p, 224,

col. 532 C — 533 B.

Jäger, op. cit. Ss. 123 sq.

«Бог. Вест.» 1912. Журналы Совета Академии, стр. 500—501; стр. 477.



MPGr. 40, 601.

MPGr. 89, col. 1149 A.

col. 1161 C.

col. 724 C.

Свящ. Г. В. Флоровский. «Визангийск. отцы V-VIII вв.» Париж 1933, стр. 6 и *passim*.

E. Ivanka, «Hellenisch. und Christl. im Frühbyzant. Geistesleben.» S. 68.

H. Lietzmann, «Apollinaria von Laodicea», Tübingen, 1904, Ss. XVI — 323.

«Агнец Божий», стр. 15—20.



«К полемике Диодора Тарсского с Аполлинарием» 1910, том ССХХІІІ, стр. 256 и след.

MPGr. t. 83, col. 108.

«Христ. Чт. 1910, том ССХХІІІ, стр. 264—265.

Tixeront, op. cit. t. II, pp. 99—100.

«In Joannem, lib. V, cap. 4.— MPGr. t. 73, col. 805 BC.

ibid., lib. I, cap. 9.— col. 145 A.

ibid., col. 160 AB.

ibid., lib. VI, col. 932 C.



MPGr. t. 40, col. 534 B.

«Biblioth. Teubner;, vol. 8. Lipsiae, 1912, p. 70.

MPGr. t. 74, col. 816 B.

In Roman. VI, 6. — MPGr. t. 74, col. 796 C; In I Corinth. XV, 45, — MPGr. t. 74, col. 908 A.

ibidem.

Thesaur. XV,— MPGr. t. 75, col. 281 C; Glaph. in. Genesim, I, 2, — MPGr. t. 69, col. 20 B.

ibid., col. 24 C.

In Roman. V, 18, — MPGr. t. 74, col. 789 A.



In Joan, I, 9, — MPGr. t. 73, col. 128 B.

ibid., XIV, 29.— MPGr. t. 74, col. 277; In I Corinth.— col. 877 B

MPGr. t. 76, col. 1068.

Advers, anthropomorph. V. — MPGr. t. 76, col. 1085—1088.

De Triniit., lib. VIII, cap. V, n. 6.

«Die Heilslehre des hl. Cyrill v. Alexandrien», Mainz, 1905, S. 35.

op. cit. p. 280.

du Manoir de Juaye, «Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie», Paris, 1944, p. 81.



Contra Julian. I. I.— MPGr. t. 76, col. 537 D.

In Joann. XIV, 14, — MPGr. t. 74, col. 249 DF. De Trinit., dial 3. — MPGr. t. 75, col 857 C.

8n Joann. I, 9, — MPGr. t. 73, col. 132—145; col. 956; In Roman. VI, 6,— MPGr. t. 74, col. 796 B.

In Joann. XIV, 20, — MPGr. t. 74, col. 277 D.

In Matth. XXIV, 51,— MPGr. t. 72, col. 445 C.

Weigl., op. cit. p, 26—28; 33; 35.

In Corinth. XV, RT. — MPGr. t. 74, col. 908 D.

De Trinit. dial 4. — MPGr. t. 75, col. 908 B.



MPGr. t. 76, col. 1396 B.

In Joann. XIX, 4, — MPGr. t. 74, col. 629 D.

In Joann, lib. XII, — MPGr. t. 74, col. 656.

«Quod unus sit Christus» — MPGr. t. 75, col. 1272.

«Histoire des dogmes», vol. III, p. 211.

In Roman., V, 18, — MPGr. t. 74, col. 788—789.

ibid., V, 14, — MPGr. t. 74, col. 785 A.

Thesaur. ass. 25,— MPGr. t. 75, col. 412—413; De Tninit. dial 4, col. 881 C.



In Joann. I, 9, — MPGr. t. 73, col. 153 B.

In Lucam. V, 89, — MPGr. t. 72, col. 908—909.

Glaphyr. n Exod. II, 2, MPGr. t. 69, col. 437 B.

In Issa. XXV, 1.—MPGr. t. 70, col. 556 C.

De Trinit. dial. 5, — MPGr. t. 75, col. 968 C.

Tesaur, ass. 20, — MPGr. t. 75, col. 333 BC.

In I Corinth. XV, 44—45, — MPGr. t. 74, col. 909 C.

Weigl., op. cit. p. 64.



De rect. fid. ad Theod. s. 30. — MPGr. t. 76, col. 1177 A; De incarn. Unigen. — MPGr. t.75. col. 1229 B.

Weigl. op. cit. p. 73.

de Mano r du Juaye.. op. cit. p. 52.

«In Joannem». — MPGr. t. 74, col 89 D.

«In Joannem», lib. VI, cap. 1, — MPGr. t. 73, col. 1045 C.

op. cit. pp. 219—220.

«In Joannem», lib. XI, cap. 12, — MPGr. t. 74, col. 585 A.

In Joann. XIV, 21.—MPGr. t. 74, col. 284 C.



Glaph. in Exod. 1. 2,— MPGr. t. 69, col. 429 A.

In Malach. IV, 23. — MPGr. t. 72, col. 360 A.

Homil. pasc. 10,— MPGr. t. 77, col. 625 D. In Roman. VIII, 23, — MPGr. t. 74, col. 824 C; In I Corinth. XV, 51,-MPGr. t. 74, col 905 D; 913 B,

In Issaim XXIV, 13,— MPGr. t. 70, col. 544 A.

«Сокращ. излож. догматов» § 9, — MPGr. t. 83, col. 484 A.

ibid., col. 481 C; «Question. in Genes.», 23, — MPGr. t 80. col 121 AB.

«Сокращ. излож. догматов». § 9 — MPGr. t. 83, col. 480 BC.

«Question. in Genes.», 20, — MPGr. t. 80, col. 104 sq. Сравни так же и «Сокращ. излож. догматов» § 5. MPGr. t. 83, col. 464 С.



«In psalm.» 50, 7,— MPGr. t. 80, col. 1245.

«Question. in Genes.» 39, col. 137.

Harnack. «Lehrbuch der Dogmengeschichte», II, 151—153.

ibidem.

«In Roman.» VII, 7—8, — MPGr. t. 66, col. 809—812.

«In Roman.» VIII, 19, — MPGr. t. 66, col. 825.

П. Гурьев. «Феодор, епископ Мопсуестский». Москва, 1890. стр. 278. Вообще для более подробного разбора учения Феодора о человеке, следует обратиться к специальным главам этой работы (стр. 273—344).

П. Гурьев, стр. 295—297.



«In psalm.» 50, 7,— MPGr. t. 80, col. 1244.

«In Romanos», V, 12, — MPGr. t 66, col. 100.

op. cit. S. 153.

«In Ephes.» I, 10. Swete I, 130.

Harnack, op. cit. S. 326—335; Tixeront, op. cit. p. 19.

Nestorius, «*Uvre de Héraclide*», Paris 1910, p. 56.

ibid. op. cit. pp. 59; 60; 63; 64; 65; 161; 188.

ibid. pp. 55; 67; 69.



ibid. pp. 60—61.

ibid. p. 353.

«In Roman.» VIII, 15, — MPGr. t. 66, col. 821 D.

«De incarnat.» XII, — MPGr. t. 66, col. 985.

«In Roman.» VIII, 19, — col. 825 CD.

Gross, op. cit. p. 276.

«Das Kontakion» in «Byz. Zeitschr.» 19 (1910), Ss. 285—306.

Bardenhewer. «Gesch. d. altchr. Litterature. IV, 303.



MPGr. 85, 37 C — 40 A.

col. 376 A.

col. 37 B.

sol. 52 A.

col. 36 B.

col. 36 A.

col. 36 BC; 45 AB.

col. 40 C. — 41 A.



col. 40 BC.

col. 41 C.

col. 436 C — 437 A.

col. 289 BC.

col. 57 A.

col. 88 AB.

col. 437 C.

col. 437 B.



col. 445 BC.

col. 433 A.

col. 432 C.

col. 432 BC.

col. 437—440.

После документального исследования Loofs'a «Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirchen in «Texte et Untersuch.» 1887 все же остается неясным, кто же был этот писатель.

Свящ, Г. Флоровский. «Визант. отцы», стр. 122; прот. С. Булгаков. «Агнец Божий» стр. 82; Rauschen-Altaner, S. 412; Grummel, «Leonce de Bysance» in D.T.C. t. IX, col. 425; Tixeront m, 4; Krumbacher, G.B.L, S, 54 ff. 5

«Contra Nestor. et Eutych.», — MPGr. t. 86, col. 1280 A.



«Contra Nestor. et Eutych.» I, MPGr. t. 86, col. 1281 B.

ibidem.

col. 1296 C.

col. 1296 CD.

col. 1281.

col. 1284 D. of. col. 1420 B.

col. 1285 A.

«Advers. Nestor.» I, 7,— MPGr. t. 86, col. 1428 AB.



ibid., col. 1429 C.

col. 1324.

col. 1348.

col. 1324 AB.

col. 1369 C.

col. 1332.

V. Grummel, «La Soteriologie de Leonce de Byzance» in «Echos d'Orient». XL. 1937. pp. 386.

Krumbacher, GBL. Ss. 64—66; Bardenhewer, V, 42 sq; Vailhé, DTC., I, 1167—1168; Tixeront, Précis de Patrologie, p. 391.



MPGr. 89, col. 236 C.

Hexaameron XII, — col. 1061 A.

ibid.. co. 1064 A.

Quaest. 23, — col. 540 C

«Vladux», cap. 2, — col. 52 D.

MPGr. 40, col. 534 B

Aristot. «Top.» 133, 2.

«Hypotyp. Pyrrh.», II, 5.



Quaest. 36, — col. 577 A.

col. 724 CD.

col. 725 A.

col. 72 CD.

ibidem.

Quaest. 89,. - col. 717 AB.

col. 1161 C.

coi. 724 C.



MPGr. 44, coi. 273 D.

Quaestiones I, 2. 75, 76.

col. 329 AB.

col. 329 C.

col. 704 AB.

col. 253 D — 256 C.

col. 241 A.

col. 281 BC; 1056 A. cf: 209 C.



col. 705 BD.

col. 708 B.

col. 541—552; 716 CD; 1144 D — 1149 C.

coi. 1144—1149. («E sermone» Secundum imaginem, fragmentum).

MPGr. 44, col 1328—1345.

col. 716 CD.

col. 52 D.

СЛОВО 57 и 90. Русскій перевод. Серг. Пос 1911, стр. 305; 430.



Homilia XXVII, 1. — MPGr. t. 34, col. 693 B.

Homilia XXVII, 3, — col. 696 AB.

Ad Auxentium epist. (lib. III, 42) — MPGr. t. 79, col. 569 C.

Homil. XXVI, 1, — col. 676 AB.

Homil. XLV, 5, — col. 789 BC.

Homil. XXVII, 4. — col. 696 B.

Homil., XLIV, 1, — col. 777 D — 780 A.

ibid., — col. 781 BC; 784 C.



col. 464 C; 465 A; 544 B; 721 B; 749 A; 813 D — 816 A; 857 B; 873 A; 900 A; 937 CD; 941 AB; 957 CD.

Epist. II, — col. 413 A.

Homil. VII, — col. 528 B. Cf: col 740 C; 825 CD.

Homil. XII, 16.

«De elevat, mentis», 3, — col. 892 B.

col. 765 B.

col. 464 CD; 465 C — 468 Ä 772 A.

col. 469 B; 500 A; 516 A; 517 A; 528 A; 528 C; 529 A; 532 C; 597 B; 609 B; 617 D; 625 C; 632 D; 633 C; 744 C, 760 C, 761 B, 772 D, 813 AB, 821, 824 B, 889 C, 900 CD, 901 A, 905 C, 908 C. 916 A, 956 B.



«De custod. cordis», 12 — col. 833 B.

col. 528 A; cf. 617 D.

col. 605 AB.

col. 480 A. Cf. co. 893 C.

col. 456 D.

col. 868 C.

col. 560 D.

col. 868 B.



col. 485 A.

col. 469 C.

ibid.

col. 676 BC.

col. 624 D; 625 D; 633 D — 641 C: 641 D — 649 B; 653 B; 664 C — 665 B; 684 C.

col. 909 D — 936 B.

col. 484 B.

col. 413 A; 497 B; 536 C; 556 C; 624 A; 624 D; 668 C; 669 C;737 C; 745 B; 841 B: 849 B; 900 D.



col. 676 C; 688 A; 745 B; 785 AB; 813 D.

col. 749 A.

col. 732 AB.

col. 837 A.

col. 684 CD.

col. 425 D; 681 A.

col. 413 B.

col. 453 B; 468 AB; 525—528; 544 sq.; 701 A; 705 B; 713 AB; 724 B — 725 B; 744 BC.



col. 725 C.

col. 640 AB.

col. 700 B.

col. 488 D; 489 A; 517 C; 520 B; 865 C; 913 B.

col. 417 A; 432 C; 433 B; 433 C; 484 D; 497 D; 500 B; 500 D; 541 A; 601 B; 669 B; 673 A; 713 B; 849 D; 881 D; 881 CD; 928 C.

Homilia XXVI, 1, — MPGr. t. 34, col. 676 AB.

Homilia XLV, 5, col. 789 BC.

Homilia XXVI, 1, col. 676 BC.



Homilia XXXVI, col. 749 A.

Homilia XXXI, 5 co. 732 AB.

«Liber de custodia cordis», — col. 837 A.

Homilia XXVI, 15, col. 684 CD.

Epistol. — col. 425 D; cf: Homil. XXVI, 10, col. 681 A.

ibid., col. 413 B.

Homil. I, 4, col. 453 B; hom. II, 5, col. 468 AB; hom. VII, col. 525—528; hom. XII. col. 544 sq; hom. XXVII, col. 701 A; 705 B; hom. XXVIII, col. 713 AB; hom. XXX, 4—6, col. 724 B — 725 B; hom. XXXIII, 4, col. 744 BC.

) Homilia XXX, 7, co. 725 C.



«De resurrectione», cap. XXXI, — MPGr. t. 18, col.

Homil. XXXIV, 1, col. 744 C — 748 A; cf: hom. XLIV, 9, col. 785 A; homil. XLIX, 3 col. 813 D;  
Cf: St. Nil. Sinait. Epist. I, 110, col. 133.

Homil. XV, 39, col. 601 D.

Homil. II, 4, col. 465 C.

Epist., col. 413 A.

Homil. XXXII, col. 737 C.

Epist., col. 409 C.

Homil. XLIV, 9, co. 785 A.



Изречен. § 58, Добротол. т. I, стр. (139.

«Послание к иноку Николаю», § 17, Добротолубие, I, 498.

MPGr. t. 65, col. 1146 D. и К. Попова, «Блаж. Диадок», Киев 1901, стр. 568.

По свидетельству Эбед-Иезу (XIV в.) св. Исаак написан 7 томов (Assemani. «Biblioth. orient. clementino-vatican.» Roma). 1719, III, 104. В русском издании Серг. Пос. 1911, стр. XI † 435 † X напечатано только 91 слов. Греческий перевод содержит только 86; в арабском их 122.

Слово 55, стр. 251.

Слово 4, стр. 23; Слово 56, стр. 280; Сл. 81, стр. 896.

Слово 4, стр. 24. О значении сердца у свв. отцов; см. подробнее у С. Зарин, «Аскетизм», т. II, стр. 379; 576—587.

Слове 4, стр. 23; слово 40, стр. 170.



Сл. 23, стр. 113; Сл. 36. стр. 156; Сл. 48, стр. 208; Сл. 57, стр. 292.

Сл. 77, стр. 383.

Сл. 57, стр. 292; Сл. 48. стр. 207.

Сл. 42, стр. 181.

Сл. 2, стр. 14; Сл. 85, стр. 411.

Слова XXI. § 6, Добротолюбие, т. I, стр. 384—385.

«О духовном законе», 106. Добротол. т. I, стр. 550—551.

Hor. XXIV. 1, — col. 661.



Слово 3, стр. 18.

Проф. К. Попов, «Блаж. Диадок», стр. 433.

Слово 54, стр. 240.

Слово 53, стр. 235.

«De volunt. paupertate», 45, — col. 1025 sq.

«De diversis malignis cogitat », cap. 19, col. 1221 C.

Слово 53, стр. 234.

Стр. 233; Слово 48. стр. 207.



Слово VIII, § 9, — Добротолубие, т. I, стр. 335.

Irénée Hausherr, «Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation» in «Reich, des sciences relg.» 22 (1932), pp. 316—320.

Слово 57, стр. 300.

Слово 68, стр. 352.

Слово 54, стр. 240.

Слово 53, стр. 232.

Слово 58, стр. 317.

J.-B. Chibot, «De St. Isaaci vita, scriptis et doctrina dissertatio- theologica», Louvain, 1892. Ero же: «Le livre de chasteté de Jasusdenah» in «Melanges d;archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome», 1896. t. XVI. L. Petit, «Isaac de Ninive» in D. T. C., t. VIII, col. 10 sq:



Слово 18, стр. 76; Слово 49, стр. 217.

«Capit-pratic.» — MPGr. t. 40, col. 1221 D.

Слово 8, стр. 44; Сравни: стр. 37; Слово 21. стр. 10.

Слово 58, стр. 311—312.

Слово 18, стр. 76.

Слово 16 и 17.

Слово 28, стр. 131.

Слово 60, стр. 345. Тоже находим и у блаж. Диадوخа. Проф. К. Попов, стр. 43.



Слово 48, стр. 214.

Слово 41, стр. 174; Слово 42, стр. 180; Слово 59, стр. 322.

См мою статью: «Духовные предки св. Григория Паламы», в «Богославск. Мысль», Париж, 1942, стр. 102—131.

«Divin. Nomin.», I, 6. — MPGr. t. 3, col. 596 C.

«Eccles. hierar.», I, 2. — col. 373 A.

«Divin, nomin.», IV, 2, col. 696 CD.

«Eccles. hierar.», III, 7, col. 436 C.

«Eccles. hierar.», III, 11, col. 440 C — 441 A.



«Eccles. hier.», III, 11. col. 441 AC; cf: «Div. nomin.», VIII, 9,col. 897 AB.

«Eccles. hier.», III, 12, col. 444 A.

ibid. III, 1, col 429 A.

Epist. 4 Caio monacho, col. 1072 AC.

«Eccl. hier.», I, 3, col. 376 A.

ibid. I, 4, col. 376 B. cf: II, 1, col. 393 A.

«Eccl. hier.», IV, 10, col. 484 AB

«Div. nomin.», II, 11, col. 649 BC; III, 1, col. 680 BD.



«Eccl. hier.», III, 2 sq. col. 425 B — 428 D.

«Div. nomin.», IV, 13, col. 712 A.

ibid., col. 712 B.

ibid., IV, 11, col. 708 D. cf: col. 593 B.

ibid., VII, 1, col. 865 D.

ibid., VII, 3, col. 872 AB.

«Myst. théolog.», II, col. 1025 AB.

ibid., I, col, 1000 A.



См. упомянутую статью «Духовные предки св. Григория Паламы», где говорится, о плодах мистических видений, как о созерцании сущего и даже премирного.

«Mystagog.», VI, — MPGr. t. 90, col. 684 D.

«Ad Thalal.», prolog. MPGr. t. 90, col. 257—260.

«De caritate», III, 25, — MPGr. t. 90, co. 1024.

«De anima», MPGr. t. 91, col. 356—357.

Epist. 12, MPGr. t. 91, col. 489.

Capita quinquies, II, 25, MPGr. t. 90, col. 1229 c.

«Ambigua», MPGr. t. 91, col. 1353 B.



ibid., col. 1305 C, 1309 A.

Tixeront, op. cit. III, p. 189.

Grumel. «Maxime de Chrysopolis.», in *DYC*, t. X, col. 453.

«De caritate», IV, 14, col. 1052 A.

MPGr. 91, col. 12, 192, 133, 308. Напомним, что в новейшее время в юридической науке распространялось мнение весьма близкое к только что указанному учению св. Максима. Мы имеем в виду теорию Христиана-Рейнгольда Кэстлиш, отличавшего в уголовном праве, в частности в вопросе о вменении те же облики человеческой воли: волю непосредственную или природную («natürlicher Wille») и волю познающую («wissender Wille»), т. е. прошедшую через фазу рассудочного анализа. (Köstlin, «Neue Revision der Grundbegriffe des Strafrechts», Tübingen, 1844).

«Quaest. ad Thalol.», 42, — MPGr. 90, col. 405 C; 21, col. 312B — 313 B, «Ambigua», — MPGr 91, col. 1321 A; 1348 A; 1309 A.

Capita, théelo. et occenom. II, 25, MPGr. t. 90, col. 1136 BC. 145)

«Ambgua», MPGr. t. 90, col. 1097 C; 1308 D; 1309 D; «Quaest,ad Thalal.», 60, MPGr. t. 90, col. 621 A; 54, col. 532 A; 63, col. 684.



«Ambigua», MPGr. t. 91, col. 1087 BC; 1305 BC.

ibid., col. 1097 D. С. Л. Елифанович, «Преп. Максим Исповедник и византийское богословие», Киев, 1915, стр. 61.

Свящ. Г. Флоровский, «Византийские отцы V-VIII вв.» стр. 200.

ibid., стр. 209.

«Quaest. ad Thal.», 59, MPGr. t. 90, col. 608—609. «Ambigua», MPGr. t. 91, col. 1336 A.

Cap. théol. II, 25.

MPGr. t. 37, col. 181 C.

MPGr. t. 74, col. 89 D.



) Проф. Муретов, «О св. Максиме Исп.» (Краткие сведения к его житию), стр. X.

Cap. quinqu. I, 46, — col. 1196 AC.

Cap. quinq. I, 74, — col. 1209 B.

Cap. quinq. I, 42, — col. 1193 D.

Тайновод. V., col. 676 sq.

«De carit.», IV, 17, MPGr. t. 90, col. 1052 B,

ibid., III, 97, col. 1045.

ibid., II, 61, col. 1004.



«Lib. ascet.», 24, MPGr. t. 90, col. 929.

«De carit.», II, 6, col. 985 C.

«Ad Thalass.», 25, MPGr. t. 90, col. 340 BC.

«De carit.», I, 27, col. 1189.

Scholiae in «Lib. de divin. nomin.», I, 3, — MPGr. t. 4, col. 196 A.

Гимн 41 русское издание, Серп Пос. 1917, стр. 185; 192.

Слово 6, русское издание, том I, стр. 58; «Деятельные главы», 176; в Добротолубии, том V, стр. 60.

Гимн 6, стр. 45.



Слово 5, том I, стр. 52.

«Деятельные и богосл. главы», 152. «Добротолюбие», V, 54.

Слово 4, том I, стр. 43 и 45.

«Деят. главы» 102, «Добролюбие», V, стр. 34.

Слово 39, том I, стр. 297.

Гимн 43, стр. 201.

Слово 83, том II, стр. 385—387.

Слово 66, том II, стр. 149—150.



Гимн 14, стр. 77.

Гимн 20, стр. 93.

Гимн 16, стр. 81.

Слово 83, том II, стр. 386.

Слово. 46, том I, стр. 389.

Слово 58, том II, стр. 66.

Гимн 34, стр. 148.

Слово I, том I, стр. 20; Гимн 49, стр. 226; гимн 58, стр. 260.



Гимн 7, стр. 48.

Гимн I, стр. 21; Гимн 22, стр. 104; Гимн 46, стр. 216.

Гимн 23, стр. 107; Гимн 28, стр. 124; Гимн 32, стр. 138.

Гимн 40, стр. 192; Гимн 22, стр. 106.

Rauschen-Altaner. «Patrologie», S. 419.

MPGr. 94, col. 129—130.

Предисловие к переводу творений св. Иоанна Дамаскина, СПб. 1894, стр. LXVI-LXVII.

M. Jugie, «Jean Damascène», in D. T. C. t. VIII, col. 709.



op. cit. p. LXI.

op. cit. col. 748—749.

J. Gross, «La divinisation du chrétien..», p. 328.

«De fide orthod.», II, 12; III, 13; III, 16; IV, 9; IV, 12 — MPGr. 94, col. 920; 1033; 1064; 1121; 1133.

«In ep. ad Thessalon», I, cap. V, 23, — MPGr. 95, col. 917 B.

«Adv. haeres.» V, 6, 1, — MPGr. 7, col. 1137—1138. «In épiât. I ad Thessalon», cap. V, homil. XI, — MPGr. 62, col. 463.

«De fide orthod.», III, 16, — col. 1064.

«De fide orthod.», II, 13; II, 22.— MPGr. 94, col. 929; 940.



ibid., II, 12, col. 921.

ibid., I, 13, — col. 853.

ibid., I, 10,— col. 840; cf: II, 12,— col. 924.

ibid., IV, 27,— col. 1220.

Иером. Пантелеймон, «Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина», в «Бог. Вестн.», 1914, март, стр. 473 и след.

«De imagin.», I, 16, — MPGr. 94. col. 1245.

ibid., II, 13, — col. 1297.

ibid., II, 14,— col. 1300.



«De imagin.», I, 10, — col. 1240.

«De fide orthod.», I, 8, — col. 813.

ibid., II, 2, — col. 865.

ibid., II, 12, — col. 920.

ibid., I, 8, — col. 821.

«De duab. voluntat.», — MPGr. 95, col. 165 D.

«De virtutib. et vitfis.», — MPGr. 95, col. 97 A.

«De fide orthod.», II, 30, — col. 976.



«De imagin.», I, II, — MPGr. 94. col. 1241.

MPGr. 95, co. 228 CD.

MPGr. 94, col. 1096.

Иеромонах Пантелеимон *op. cit.*, стр. 480—481.

«De fide orthod.», II, 3, — col. 865.

ibid., IV, 24, — col. 1209.

ibid., I, 12, — col. 845.

Октоих, гл. 1-й, неделя, утро, воскресный кан., п. I.



Октоих, гл. 6-й, неделя, утро, крестовоскресный канон, песнь 5.

Октоих, гл. 8-й, неделя, утро, воскресн, канон, песнь 5.

«De fide orthod.», IV, 11, — col. 1129.

ibid., III, 17, — col. 1072.

«De imagin.», I, 21, — col. 1253.

«De fide orthod.», I, 8, — col. 821.

ibid., IV, 13, — col. 1137.

ibid., IV, 15, — col. 1164; cf: «In imagin.», I, 4, — col. 1236.



ibid., II, 12, — col. 924.

MPGr. 96, col. 545 A — 676 B.

MPGr. 97, col. 932 B — 957 D.

col. 549 C.

col. 548 C.

col. 548 D — 549 A.

col. 552 A.

col. 552 B.



col. 552 C.

«Ad Amphilocho», qu. 36, — MPGr. 101, 253 D — 256 A.

«Amphiloch.», 9, — col. 116 A.

«Amphiloch.», 51, MPG. 101, 384. Тоже: Омилия 10-и 22, т. I, стр.34 и 991  
Костантинопольского издания 1900 г.

ibid., 5, col. 104 B.

«Ad Amphilocho», qu. 75, — MPGr. 101, 468 A,

ibid., qu 38, — MPGr. 101, 264 D — 272 A.

ibid., col. 508 A — 541 C. Весь этот вопрос к Амфилохию находит свое почти буквальное повторение и в Омии 25-й, т. I, стр. 110—131 в издании этих омилий Аристархом. Константинополь, 1900 г.



«Contra Manich.», IV, § I, — MPGr. 102, 180 AB.

ibid., col. 181 C.

ibid., V, § 6, — col. 188 C.

ibid., § 26, — col. 237 A.

ibid., II, § 13, — col. 156 C.

«Fragm. in Lucana», — MPGr. 101, 1220 A.

t. I, стр. 234 в издании Аристарха.

MPGr. 101, col. 1057 B.



MPGr. 101, col. 252 A.

ibid., col. 257 BC.

ibid., col. 1060 C — 1061 C.

«Ad Amphilochoch.», qu. 252. — MPGr. 101, col. 1060 AB.

qu. 75, — col. 464 C.

col. 465 AB.

col. 465 C.

«Ad Amphfloch.», qu. 51, — MPGr. 101, col. 381 C.



qu. 294, — col. 1128 A.

qu. 6, — col. 109 A; cf.: col. 136 C.

qu. 254, col. 1064 C.

qu. 5, — col. 104 C.

MPGr. 101, col. 197 BC; 205 AB.

col. 205 B.

col. 1292 C — 1293 B.

«Ad mphiloch.» qu. 84, — MPGr. 101, col. 553 C — 556 B.



«Догмат искупления». Срем. Карловци, 1926, стр. 51 сл.

Митр. Елевферий, «Об искуплении», Париж, 1937 г.

«Агнец Божий», стр. 85.

«Ad Amphilocho», qu. 14, — col. 132 AC.

ibid., qu. 191, — col. 924 B — 929 B.

col. 109 D: 308 D; 321 D; 925 CD.

qu. 244, — col. 1048 B.

ibid., — col. 1045 D.



qu. 7, — col. 109 D.

qu. 60, — col. 409 C.

MPGr. 101, col. 176 A; 372 A et passim.

qu. 185, — col. 904 C — 905 C.

qu. 186, — col. 905 C — 908 C.

qu. 8, — col. 113 A.

col. 1292 C. — 1293 B.

qu. 60, — col. 416 B.



qu. 52, — col. 385 D.

co. 389 C.

«Contra Mahich.», IV, 6, — MPGr. 102, col. 188.

«Fragment. in Lucam», — MPGr. 101, 1221 А. Тоже и в Омии 28, т. I, стр. 154—155, издания Аристарха.

«Ad Amphilocho», — col. 89 D. Это же и в Омилии 39, изд. Аристарха, т. I, стр. 317.

ibid.. col. 176 A.

ibid, col. 176 C; все это и t. Эмилии 26, т. I, стр. 133—144, издания Аристарха.

«Contra Manich.», IV, 26, — MPGr. 102, col. 237 B.



«Ad Amphilch.; qu. 82 (col. 552 C), 161 (845 B.), 167 (860 B.), 170 (865 A.), 184 (904 C.),  
Homil. 35, стр. 245, 1-го тома, в издании Аристарха,

«Ad Amphilocho», qu. 72, col. 448 A.

ibidem.

ibid., qu. 24, col. 176 A.

qu. 89, col. 561 C — 569 A.

qu. 9, col. 116 В. Тоже в Омилии 76 (изд. Аристарха, II, 360).

qu. 7, col. 109 D.

MPGr. 101, col. 929 sq.



col. 928 sq.

col. 924 sq.

col. 724 D; 1281 D.

MPGr. 101, col. 313 D; 464 B; «C. Manich.», IV, 4, — MPGr. 101, col. 185 D.

«C. Manich.», II, 10, col. 104 C.

qu. 8, — col. 113 В. cf: qu. 190, col. 916 В: «через совершение добродетелей мы принимаем оттуда блеск и лучи».

«Fragm. in Roman.», — MPGr. 101, col. 1241 CD.

qu. 190, col. 920 C.



qu. 122, — col. 712 C.

«Contra Manich.», IV, 6, — MPGr. 102, col. 188 D.

ibid., П, 8, — col. 96 В — 100 А. Буквальное повторение 2-й книги «Прот. Манихеев» и в 43 Омилии, в изд. Аристарха, т. I, стр. 350—354.

Эта глава была в сокращенном виде напечатана по-французски в журнале «IRENIKON» за 1947 г., стр. 1—33 и 164—193.

Октоих. Глас 1-й, Понедельник, Повечерье. Канон.

Gregor. Naz.ans. Oratio 28, — MPGr. t. 36, col. 40.

«Timee», 28 c. Edit. «Les Belles Lettres», Paris, 1925, p. 141.

«Gratile», 401 a, Edit. «Les Belles Lettres», P. 1931, p. 77.



«Enneades», V. III, 14. Ed. «Les Belles Lettres», p. 68.

ibid., VI, IX, 5, p. 178.

«Ennarat. in psalm.» 85, 8, — MPL. t. 37, col. 1090.

«Leg. allegor» I, 142.

Epiphan. «Advers, haeres», lib. III, tom. I. Haeras. LXXVI, 4, — MPGr. t. 42, col. 521 C.

«Contra Eunom.» lib. I, — MPGr. t. 29, col. 536 C.

«Oratio theolog. II», — MPGr. t. 36, col. 32; 37.

Orato VI, «De pace», — MPGr. t; 35, col. 737.



Oratio XXX, — MPGr. t. 36, col. 138; cf: St. Joan. Damascen. «De fide orthod.» I, 9.

Oratio XXXVIII, — MPGr. t. 36, col. 317.

«Contra Eunom.» lib. VIII, — MPGr. t. 45, col. 768.

«De vita Moysis», — MPGr. t. 44, col. 333.

«De divin, nomin.» I, 6. — MPGr. t. 3, col. 596 A.

«De mystica theologia», IV, — col. 1040 D.

«De divin. nomin», V. 8, — col. 824 AB.

ibid., I, 5, — col. 593 C.



«De myst. theolog.». — col. 1045 D — 1048 B.

«De divin. nomin.» I, 4, — col. 593 A.

ibid., I, 3, — col. 589 B.

Канон Пятидесятницы, ирмос 1-й песни.

«De myst. theolog.» I, 2, — col. 1000 B.

«De divin. nomin.» VII, 3, — col. 872 A.

«Capita theolog. et oeconom.» Centur I, cap. 30, — MPGr. t. 90, col. 1093 C.

ibid. centur. I, cap. 84, — col. 1117 C,



«De cantate» cent. I, cap. 96, — MPGr. t. 90, col. 981 C.

«Capita theolog. et oecon.» I, cap. 8, — col. 1085 C.

ibid. I, cap. 4, — col. 1084 BC.

«Mystagogia» Proem. MPGr. t. 91, col. 664 BC.

«De caritate», centur. IV, cap. 7, — MPGr. t. 90, col. 1049 A.

«De fid. orthod.» I, 4, MPGr. t. 94, col. 797.

«Contra Eunomium.», lib. I, — MPGr. t. 29, col. 533 C.

«Свет Невечерний», стр. 146—157.



Cap. 144, — MPGr. t. 150, col. 1221 A; cf: «Theophanes», col. 928 D937 A.

Cap. 78, col. 1176 C.

Cap. 106, col. 1192 C.

Cap. 34, col. 1141 C.

Cap. 134, col. 1216 A.

Cap. 68, col. 1169 A.

Col. 1184 A.

Cap. 78, col. 1176 BC.



Col. 1192 C — 1193 A. «Theophan.», col. 937 AB.

Cap. 149, — col. 1224 D.

Cap. 82, — col. 1180 C.

Cap. 144, — col. 1221 A.

Cap. 145, — col. 1221 B; Theophan., col. 928 D.

Theophan., col. 925 C.

Homilia 11, MPGr. t. 151, col. 13? A.

Cap. 118, col. 1204 A.



Cap. 141, — col. 1220 A.

) Сар. 133, — col. 1213 С. Эта глава имеет связь с V гл. «Мистического богословия» пс. — Дионисия и затрагивает вопрос «потенциального бытия», разрабытываемого в Эннеадах. II, V. (По цитированному французскому изданию стр. 76—81).

Cap. 63, — col. 1165 C.

Cap. 145—150, col. 1221 B — 1225 C.

Cap. 123, col. 1205 D — 1208 A.

Cap. 121, col. 1205 A; cf «Theophan.» col. 917 AB; 945 A.

Богоявление, утро, 1-й канон, 9-ая песнь, ирмос.

«De resurrect. mort.», 1,— MPGr. t. 6, col. 976 A.



Epist. ad Eustath. — MPGr. t. 32, col. 692 C — 693 D; «De Spiritu Sancto», cap. 9, — MPGr. t. 32, col. 108 C.

Oratio 39, — MPGr. t. 36, col. 30.

«Ad Ablabium», — MPGr. t. 45, col. 115—136; «Contra Eunom.»,passim.

«De coel. hierarch.», XI, 2, — MPGr. t. 3, col. 284 D.

«De fide orthod», II, 22, 23, — MPGr. t. 94, col. 941—952.

Гимн VIII, стр. 49 (русск. изд.) гимн XLII, стр. 195.

G. Mollat, «Les papes d'Avignon», Paris, 1930, pp. 57—60.

ibid., p. 67.



Cap. 74, col. 1173 B; cap. 109; 112—114.

Cap. 112, col. 1197 B; cf: cap. 104, col. 1192 B.

Orat. XXXI (théolog. V, 14), — MPGr. t. 36, col. 149 A.

«De div. nom.», II, 4, col. 641 AB. Сравни интересную работу: Péra, O. P. «Denys le Mystique et la *theoMaxia* in «Revue» des sciences philosoph. et théolog.», 1936, pp. 47 sq.

«De fide orthod.», I, 8, MPGr. t. 829 B; I, 14, col. 860 BC.

Cap. 137, col. 1217 B.

Cap. 135, col. 1216 C.

Cap. 85, col. 1181 BC, cf: «De divin, nomin.», II, 5; II, 11,— col. 641 D — 644 A; 649 B — 652 A.



Theoph., Col. 929 A.

Cap. 135, col. 1216 BC.

ibid., col. 1216 D.

Cap. 85, col 1181 C.

Cap. 86, col. 1181 D.

«De div. nomin.». Π, 5, col. 644 A.

Cap. 87, col. 1184 A; cf: «De div nomin.», V, 5; col. 820 C; V, 1,col. 816 B; II, 4, col. 641 A; II, 11, col. 649 C — 652 A.

Cap. 83, col. 1180 D; cap, 124, col. 1208 C; cf: St. Basilii; «Adv,Eunom.» lib. I, 14, — MPGr. t. 29, col. 544 B.



Cap. 70, col. 1169 C. Cf: cap, 136, col. 1217 A; cap. 99, col. 1189 D,

Cap. 71, col. 1172 A.

«De Spir. Sancto», cap. 9, — MPGr. t. 32, col. 108 С. Св. Василию о» приписывает в одной ссылке о множестве энергий Духа и V кн, «Против Евномия», которая, как известно, ему не принадлежит, а является, вероятно, произведением Дидима Слепца. Ср. также о множестве энергий и ссылку (cap. 68, col. 1169 В.) «De Spir. Sancto», col. 156.

Cap 90, col. 1185 A.

«Scholia in De div. nomin.», II, 5, — MPGr. t. 4, col, 221 B.

«De divin. nomin.», II, 5, — col. 644 A.

Cap. 138, col. 1217 C; cf: cap. 73, col. 1172 D; cap. 90, col. 1185 A.

«Theophan.» col. 928 A; 941 A.



«Theophan.» col. 925 C.

ibid., col. 928 D.

Cap. 81, col. 1177 D; 1180; cap. 85, col. 1181 C.

«Theophan.», col. 932 C.

Cap. 104, col. 1192 B.

Cap. 109, col. 1196 BC.

Cap. 112, col. 1197 BD.

Cap. 113, col. 1197 D.



ibidem.

MPGr. t. 150, col. 937 D.

MPGr. t. 150, col. 425 D.

«Dl fide orthod.» I, 14, MPGr. t. 94, col. 860 C.

Cap. 114, col. 1200 BC,

Cap. 122, col. 1205 C; «Theophan.», col. 925 A.

«Theophan.» col. 929 A.

Cap. 68, col.1169 AB. Cf: St. Basilii «De Spir. Sancto», cap. XIX, 49, — MPGr. t. 32, col. 156.



Cap. 74, col. 1173 A. cap. 85, col. 1181 B. «De div nomin.» II, 5, col. 641—644; 649 B.

Cap. 81, col. 1177 D.

ibid., col. 1180 A; Cf: cap. 85, col. 1181 C. Theoph., col. 949 C,

Cap. 93, col. 1188 BC; cap. 95, col. 1189 A; cap. 108, col. 1193 CD; cap. 109. col. 1196 BC; cap, 110, col. 1196 CD; «Theophan.», col. 941 B — 944 C. Homiliae 34 et 35, col. 428 B; 445 D; 448 B; cap. 146, col. 1224 A etc.

«Theoph.», col. 936 B.

op. cit. p. 121 sq.

Homologia orthod. fidei, MPGr. t. 151, col. 764 D — 765 « A. Cf: Homilia 8, col. 97 C; «Theoph.», col. 949 A; 949 D.

MPGr. t. 151, col. 737 B — 739 C.



Cap. 93, col. 1188 B.

Cap. 75, col. 1173 BC; cap. 81—82, col. 1180 AC; cap. 94—95, col. 1188 D — 1189 A; cap. 104, col. 1192 B; cap. 106—112, col. 1193 A — 1197 C; cap. 116—122, col. 1201 B — 1205 D; cap. 125—128, cel. 1208 D — 1212 A.

Cap. 71—73, col. 1172 AD; cap. 83, col. 1180 CD; cap. 86—88, col. 1181 D — 1184 C; cap. 90, col. 1185 A; cap. 114—115, col. 1200 A; 1201 A; cap. 125, col. 1208 D; cap. 129—131, col. 1212 B — 1213 A; cap. 139—140, col. 1217 C — 1220 A; cap. 142, col. 1220 BC.

Homil. 34, col. 432 CD; cap. 149, col. 1225 A; Hagiorit. tom, MPGr, t, 150, col. 1232 B.

Cap. 75, col. 1173 BC.

«Theoph.», col. 952 C.

Cap. 81, col. 1180 A.

Cap. 82, col. 1180 C.



Cap. 83, col. 1180 D

Cap. 109, col. 1196 AB.

Cap. 96, col. 1189 B.

Cap. 97, col. 1189 C.

Cap. 98, ibid.

Cap. 99, col. 1189 D.

Cap. 100—101, col. 1189 D — 1192 A.

Cap, 102, col. 1192 A.



Cap, 103, col. 1192 B.

Cap. 108, col. 1193 C. «Theoph.», col. 940 AC.

Cap. 109, col. 1196 A. «Theoph.», col. 940 D — 941 A.

Cap. 73, col. 1172 D.

«De div. nomin.», II, 5, col. 644 A.

Cap. 86, col. 1181 D.

op. cit., V, 8, col. 824 C.

Cap. 87—88, col. 1184 AG.



Cap. 90, col. 1185 AB,

MPGr. t. 36, col. 137 C.

Cap. 129, col. 1212 B.

Cap. 139, col. 1217 D; Cf: Cap. 142, col. 1220 C.

Cap. 140, col. 1217 D — 1220 A.

«Theoph.», col. 928 B.

Krumbacher, GBL, Ss. 47—48.

«De princip.», I, II, 9, MPGr. t 11, col. 138.



ibid., III, V, 3, col. 327.

In Joann., I, 22.

«De princip.», I, II, 2, 3.

«Poem. dogmatic. IV», — MPGr., t. 37, col. 420.

«De divin. nomin.», V. 8, MPGr., t. 3, col. 824 C:

ibid., col. 824 B.

«De fid. orthod.», I, 9, — MPGr., t. 94, col. 837:

MPGr., t. 4, col. 329; of: col. 317 C; 352 AB.



«De caritate», IV centur., 4, — MPGr., t. 90, col. 1148 C.

Слово XXVI, том I, стр. 215.

Гимн XXVII, стр. 122.

Гимн xliv, стр. 205—207.

Слово LXXXVI, том II, стр. 439.

Homilia 3, col. 36 B.

«Ennead.», III. II, 3. Ed. «Des Belles Lettres», Paris, 1924, p. 27.

Homil. 17, col. 225 BC; Cf: «De divin. nomin.» IV, 13, col. 712 AB.



Cap. 87, col. 1184 A.

Cap. 106, col. 1193 A.

Cap. 91, col. 1185 D.

Cap. 103, col. 1192 B.

Cap. 114, col. 1200 B.

Cap. 88, col. 1184 C.

Cap. 86 & 87, col. 1181 D & 1184 AB.

Cap. 129, col. 1212 B.



В. В. Зеньковский «Проблема космоса в христианстве» в сборнике «Живое Предание», Париж, 1937, стр. 75.

ibidem., ;тр. 80. См. также его же «Основные принципы христианской космологии» в «Богосл, Мысль», [Пар. 1942](#), стр. 5674.

С. Булгаков. «Свет Невечерний», стр. 220. Сравни: кн. С. И. Трубецкой, «Курс истории древней философии» ч. II, Москва 1915, стр. 80—89; В. В. Зеньковский. «Основные принципы христианской космологии.», стр. 58 и след. J. Baudry. «Le problème de l'origine et de l'éternité du monde». Paris, 1931, pp. 11 sq.; O. Hamelin. «Le système d'Aristote», Paris, 1931, pp. 261 sq; 400 sq. H. Pinard. «Création» in D.T.C.; t: III, col: 2150 sq,

Cap. 21, col. 1133 D.

Сар. 133, col. 1213 D. Кроме того о потенциальном бытии говорится еще: Сар. 3, col. 1124 D; «Theophan.», col. 940 A.

Cap. 123, col. 1205 C; «Theoph.», col. 925 A.

«Tim.» 30 c.; «Phaedr.» 245 c; «Leges» X. 891—892; 897; XII, 966 c. Cf: Plotin, «Eenhead.» II, II, 2.

Ennead. VI, IV, 14.



col. 1124 A — 1125 A.

col. 1125 AB.

Ennead. III, IX, 3, Edit. «Les Belles Lettres», pp. 173—174.

VI, IV, 14, — pp. 194—195.

K. Krumbacher, GBL, S. 296.

R. Guiland. «Essai . sur Nicepore Gregoras», Paris, 1926, pp. 202—204.

Цитирую по о. П. Флоренскому «Столп и утверждение Истины», стр. 279—280.

Письмо 264. «Собрание писем святителя Феофана», вып. II, М. 1898, стр. 107—109.



Письмо 266, сто. 113—116.

Cap. 1, col. 1124 BC; Cf: St., Damasceni, «De fid. orthod.», I, 3. — MPGr., t. 94, col. 796.

Cap. 2, col. 1124 A.

Cap. 4—6, col. 1125 AD.

Permen d., 138 c; Tim., 34 a.

«De autexusio», 11, 5—7. — MPGr. t. 18, col. 244 B; Patrol. oriental., t. 22, p. 735.

Cap. 8 — 33, col. 1128 A — 1141 C.

Homilia 16, — MPGr., t. 151, col. 193 A.



ibid., col. 220 A; cf: Cap. 67, — MPGr., t. 150, col. 1168 D:

Homilia 35, col. 440 B.

Cap. 53, — col. 1160 BC.

Ном. 16, — col. 193 С. Сравни также: Номіл. 14, — col. 169, что заимствовано из Исаии LXIII, 9.

Hom. 16, col. 189 AB.

«Contra Arianos oratio II, 68, — MPGr., t. 26, col. 292 A.

Oratio 19, — MPGr., t. 35, col. 1060 A.

Oratio catechet, cap. XV, — MPGr., t. 45, col. 48 BC.





Homilia 16, col. 197 A.

Homilia 16, col. 204 A; cf: cap. 24, col. 1137 A.

Homilia 19, col. 253 B.

Homilia 26, col. 333 B.

Homilia 16, col. 196 D.

ibid., col. 189 CD.

ibid., col. 204 CD; 205 C; cf: Homilia 11, col. 124—125.



Homilia 11, col. 132 A.

Tertullian. «Advera. Marcion.», cap. 18. — MPL., t: 2, col: 346; St. Ambros. «De Abranam.» I, 8. MPL., t. 14, col: 446 D; «Comment: in Romanos», cap. IX. — MPL., t. 17, col. 133 B; Augustin. «Ennarat: in psalm. XXX». — MPL., t. 36, col. 245; Sermo XIX. — MPL.: t: 28, col: 133.

Homilia 11, col. 132 B.

Epist. 91 Ad Acac. Memoral. MPGr., t. 79, col. 121.

Октоих, гл. 2-й, среда, утро, канон, песнь 6; глас 6-й, пяток, утро, канон, песнь 6; Минея 14 сентября, вечер, стихиры на литии гл. 1-й.

Homil. II, col. 136 A.

Миня 14 сент., утро, седален, слава и ныне гл. 8-й.

Homil. 16, col. 192 B.



Homil. 5, col. 65 AC.

Oratio catech. magna, 24. — MPGr., t. 45, col. 65.

Homilia 16, col. 205 CD; 209 B.

ibid., col. 192 A. Тоже и в бес. 44 (афин. изд. 42) стр. 4.

ibid., col. 205 A.

Октоих, глас 5-й, неделя, утро, канон воскресен, песнь 7-ая.

Homilia 21, col. 276 C.

Homilia 16, col. 204 D.



Homilia 21, col. 277 A.

Cap. 67, col. 1168 D.

Homilia 16, co. 220 B.

Homilia 20, col. 268 B.

Например св. Иоанн Дамаскин «Defid. orth. III, 20; св. Исаак Сирин, или св. Фотий (Омилия 57, — изд. Аристарха, II, стр. 107).

Homilia 21, col. 280 CD.

Homilia 16, col. 213 A.

Cap. 54, col. 1160 D; cf: Homilia 4, col. 53 D. Бес. (34 и 35)



Homilia 20, col. 269 D.

Cap. 56, col. 1161 C.

Homilia 16, col. 220 В; Cf: Сар. 66, col. 1168 С, Бес. 34 и 35 на Преображение. col. 424 А — 449 А, и Homilia 28, col. 356 С.

Homilia 16, col. 192 C; cf: Homilia 6, col. 81 BC; Cap. 24, col. 1136 D — 1137 A; Homilia 17, col. 221 C. (34 и 35) на Преображение,

Cap. 57, col. 1161 D.

Homilia 16, col. 217 C. Cf: Ennead. II, V, 1. (Edit. «Les Belles Lettres», pp. 76—79.

Homilia 16, col. 217 D.

Homilia 16, col. 196 CD.



Homilia 8; Cf: «Homologia orthod. fid.» MPGr. t. 151, col. 100; 766 CD.

Homilia 16, col 201 C.

ibid., col. 201 D — 204 A.

Молитва Херувимской песни.

Молитва анамнизиса в литургии Златоуста.

Epist. 9 et 10. Edit. «Les Belles Lettres», Paris, 1930, pp. 20—25.

«Palamas» in D. T. C., t. XI, col. 1758; 1761.

S. Guichardan, Le problème de la simplicité, p. 96; cf: 21.



ibidem, p. 99.

ibidem, p. 42.

op. cit. col. 1750.

ibidem, col. 1765.

ibidem, col. 1755; 1805,

ibidem, col. 1815—1817.

Томос синодальный 1351 г, МРGr. t. 151, col. 726 С; 745 С. ср.: второе письмо к Акиндину.

op. cit. pol. 1795.



Cap. 135, col. 1216 C.

MPGr. t. 150, col. 924 C.

ibidem, col 932 D.

ibidem, col. 936 D.

Epist. 9, pp. 20—23.

Col. 928 A; 945 BC.

MPGr. t. 151, col. 730 C; 725 D; 731 C.

ibid., col. 742 В. См. ссылки на свв. Василия Великого, Анастасия Синаита, Григория Нисского, пс.-Дионисия. и др. там же, col. 742—745.



Кидоний, 1ес. cit. cf: «Theophan.», col. 925—928; Cap. 125, col. 1208 D

op cit. col. 1764.

Подробнее о М. Экхарте: С. Булгаков, «Свет Невечерний», стр. 160 и след. Friedrich Ueberweg. «Grundriss der Geschichte der Philosophie», II Teil. Berlin, 1928, Ss. 561—571. Rudolf Eisler. «Philosophen-Lexicon», Berlin, 1912, Ss. 147 sq. F. Vernet, «Eckart» in D. T. C, t, VI, col, 2057—2081. W. Preger, «Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter», Leipzig, 1374, R. Otto, «West-östliche Mystik». Gotha, 1926.

«Образ Божий в существе человека» в журнале «Путь», № 49, стр. 48—71.

Homilia 11. — MPGr. t. 151, col. 137 B; hom. 25, col. 325 D,

Hot. 19, col. 260 A.

«Ad Xenam». — MPGr. t. 150, col. 1061 A.

Homilia 9, col. 108 C.



Homilia 11, col. 125 A; Homilia 39, col. 492 B.

«Ad Xen.», col. 1048 C; hom. 31, col. 389 A.

Homilia 32, col. 409 D; hom. 34, col. 424 D.

Homilia 6, col. 81 BC; «Cap. phys. theolog.» 24, — MPGr. t. 150, 1136 D — 1137 A.

Hom. 17, col. 221 C.

Hom. 41, col. 516 D — 517 A.

«Vita St. Pétri» 17, MPGr. t. 150, col. 1012 A.

ibidem, col. 1012 B.



. ibidem, col. 1012 C — 1013 A. Cf: «Xen.», col. 1080 D.

«De autexusio», — MPGr. t. 18, col. 244 B; Patrologia orientalis, t. 22, p. 825.

«Hexaameron», III, 9.— MPGr. t. 29, col. 76 C.

Oratio 46. 66.-MPGr. t. 36, col. 585 A; cf: Oratio 32, 7, col. 181B.

Oratio 30, 20 (theolog. IV) MPGr. t. 36, col. 129 A.

Oratio 6, 15—16, t. 35, col. 741 C.

«Hexaameron», — MPGr. t. 44, col. 73 AB.

MPGr. t. 46, col. 28 D — 29 A.



«Богословский Вестник» за 1892 г., том III, стр. 123—125.

MPGr. t. 40, col. 809 A.

«Eccles. hierar.», I, 2. — MPGr. t. 3, col. 373 A.

«De divin. nomin.», II, 8, col. 645 BD.

ibidem, IV, 7, col. 704 C.

ibidem. VIII, 5, col. 892 C.

ibidem, IV, 31, col. 732 BC.

ibidem.



Thalass., 2,-MPGr. t. 90, col. 272 A; Thalass. 13, col. 293D-296A,

Thalass. Praefatio, — col. 257 C.

Thalass. 49, — col. 460 A.

ibidem, 63, — col. 681 A.

ibidem, 35, — col. 377 C.

Ambig. lib. — MPGr. t. 91, col. 1341 D.

ibidem, 64,— col. 709 B.

«De caritate» I, 98 et 99,— MPGr. t. 90, col. 981 D.



Thalass. 13, — col. 296 A.

Amibg. lib, — col. 1329 A.

Thalass. 27, — col. 357 C.

ibidem, 60, col. 624 A.

Ambig. lib., — col. 1248 B.

Thalass., col. 372 B.

ibidem, 27, — col. 353 B

Josef Loosen, S. 3. «Logos und Pneuina im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor», Münster iW, 1941, S. 39.



ibid. S. 40.

ibid., S. 42.

MPGr. 3, col. 977 D — 980 A.

ibidem, 4, col. 405 D — 408 A.

«Mystag.», cap. I. — MPGr. 91, col. 664 D.

ibid., cap. 7, — col. 685 A.

Hans Urs v. Balthasar, «Die kosmische Liturgie».

Ennead. III, 2, 3.



Stromat. VI, 9,— MPGr. t. 9, col. 293 B.

«Tim.», 90 A.

«Phaed.», 80 AB.

«Ennead.», 1, 2, 3.

Richard Hamann, «Das Symbol», Berlin, 1902, passim.

A. Sabatier, «Esquisse d'une philosophie de la religion», Paris, 1898, p. 390.

Очень интересней является в данном отношении статья В. Вейдле, «Знак и символ» (Набросок вступления, к общей теории знака) в «Богосл. Мысль», Париж 1942, стр. 25—40, где приведена и литература этого вопроса,

E. Brunner, «Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis», Tübingen, 1914, S. 29—30.



A. Sabatier, *op. cit.* pp. 393—394.

E. Brunner, op. cit. S. 61. Cf: E. Troeltsch, «Wesen der Religion und der Religionswissenschaft», II Band Gesammelt. Werken, Tübingen, Ss. 480—482.

Théodule Ribot, «La psychologie des sentiments», Paris, 1896, pp. 313—314; Cf: Hermann Usener, «Götternamen», Bonn, 1896, S. VI.

Нельзя не обратить внимания на интереснейшую в этом отношении, и единственную в своем роде попытку дать алфавитную симфонию этих гимнографических символов, произведенную покойным преосв. мигроп. б. Леонтопольским Софронием Евстратиадисом Ἡ Θεοτόκος ἐν ὕμνοῦ γραφία. Paris, 1930, pp. †96.

В этом отношении интересна книга, к сожалению, без любви к Церкви и без благоговения написанная Remy de Gourmont, «Le Latin Mystique», Paris, 1930, passim.

MPGr. t. 90, col. 372 B.

«Mystagogia», cap. 2, — MPGr. t. 91, col. 669 BC.

«О символическом богословии» в «Труд. Киев. Дух. Ак.» за 1911 г. ноябрь стр. 538—540.



ibid., pp. 541; 552.

Homilia 3, MPGr. t. 151, col. 36 B.

Ennead. III, ib. II, cap. 3.

ibid., III, 2, 3.

Homilia, 26,— MPGr. t. 151, col. 332 C — 333 C.

«De Hesychastis», 7. MPGr. t. 150, col. 1108 D — 1109 A. Cf: «De divin. nomin.», IV, 9, — MPGr. t. 3, col. 705 AB.

ibid., col. 1109 C.

MPGr. t. 150, col. 1120 C.



«De div. nomin.» IV, 13. — MPGr. t. 3, col. 712 AB.

Cap. phys. theolog. 35, 36 — MPGr. t. 150, col. 1144 B — 1145 Ä

Cap. 37, — col. 1145 BC.

Cap. 40, — col. 1148 C.

Cap. 38, — col. 1148 A.

Cap. 39, — col. 1148 B.

Cap. 40, — col. 1149 A.

«Amphilochiana», 36. — MPGr. t. 101, col. 256 A. И дальше св. Фотий говорит об отображении в человеке «Несказанного и Непонятного и созерцаемого в Боге и Царства, и Премудрости, и Творчества, и неиссякаемого, бесстрастного и единосущного Отцу Логоса». (col 256 C.).



Прот. С. Булгаков. «Главы о Троичности» в «Правосл. Мысль» вып. 1, Париж 1928, стр. 31.

*Emil* Brunner, «Philosophie und Offenbarung», Tübingen, 1925, Ss. 17—18.

«Cap. phys., theolog. etc.», 61, — MPGr. t. 150, col, 1164 D — 1165 A. Cf: Homil. 19. — MPGr. t. 151, col. 260 Ä

MPGr. t. 150, col. 1165 CD.

A. Sabatier, op. cit. p. 391.

«Div. nomin.», IV, 9, MPGr. t. 3, col. 705 AB.

Rudolf Otto, «West-östliche Mystik», Gotha, 1926, S. 109.

MPGr. t. 150, col. 1108 D — 1109 A. Cf: «Vita St. Petri», col, 1012 C — 1013 B.



«Historia Lausiaca», — MPGr. t. 34, col. 1022 D.

ibid., col. 1156 D — 1161 A.

ibid., col. 1171 A.

«Capita per acrostichidem», 31, MPGr. t. 150, col. 1248 D.

ibid., col. 1261—1264.

Max Schlesinger, «Geschichte des Symbols», Berlin, 1912. Ss.Ss.VIII † 474.

ibid., S. 430—431.

«Le déclin du Moyen-Age», Paris, 1932, p. 406.



ibid.. p. 251.

ibid., pp. 247—248.

ibid., pp. 252—253.

«Palamas», col. 1760.

Св. Ириней «Доказательство», гл. 22. Сравни также Тертуллиана в его еще до-монтанистском «Adv. Prax.», сар. XII, MPL·, t. 2,col. 168 Ä

«Hier, coelest.», II, 4. — MPGr. t. 3, col. 144 B: Cf: Pachimeri periph: ibid., col. 160 AB; St. Maximi scholia, MPGr. t. 4, col. 44 D-45 B:

Гимн 44, стр. 205—207.

«Vita St. Petri». col. 1013 A.



I Ad Corinth. cap. 33, 4—5.

«Strom.» V, 14.

«De princip.» 1. 1, 7; IV. 37.

«Conviv.» VI. 1.

«Contra Gentes». 2; «De incarn.», 11.

«Catech.», IV, 18.

«Homil. in «Attende tibi ipsi»; «In gratiarum actione», 2.

Oratio 38, 11, 12, 45, 7.



«De opificio hominis», 16.

Homil. 1, 7; XV, 28.

«Подвижнич. слово», сар. 78.

«In Joannem». XIV, 29.

«De divers. malign. cogitat.», 19.

Oratio III, 2.

«Mystagog.» VI.

«De fide ortho.» II, 12.III, 18; «De duabus volunt.»; «De octo spirit. nequit.»



«Oratio», 7.

«Strom.» VI, 12.

Catech. IV. 18.

«De octo spirit. nequitiae».

Homil. «In Genesim» VIII, 3; «De mundi creatione» V, 4; «De status VII

; Sermo in Genesim, II.

«In Genesin:», l, 26.

M. P. Gr. 76. 1068.



«Oratio» III, 2.

«De imagin.» III, 20; «De octo spirit. nequitiae».

«In mundi creatione», V, 4.

«Подвижнич. слово», сар. 89.

. Слово 3-е.

«De volunt. paipertate», 45.

«De octo spirit. nequitiae».

«Quest. in Genesim», 20.



Oratio I, 3; II. 1; II, 4.

«Questio» 89.

«De octo spirit. nequitiae».

«Ad Amphilochoy» 253.

«Quid sit «Ad imaginem Dei».

«Contra Julian.» l.

«Quest. in Genesim.» 20.

Oratio 1, 3.



«E sermone secundum imaginem».

Fragmenta (M. P. Gr. 95, 228 CD.); «De imagin.» I, II, III, 20.

«Ad Amphilochoy» 253.

Cap. 27, — MPGr. t. 150, col. 1140 A.

Cap. 79. — MPGr. t. 150, col. 1176 D — 1177 A.

Cap. 36, — col. 1144 D — 1145 A.

Cap. 37, — col. 1145 BC.

Cap. 38, — col. 1145 D.



Cap. 61, col. 1164 D. cf: Homil. 19. MPGr. t. 151, col. 257 D.

«De fide orthod.» II, 12, MPGr. t. 94, col. 920 A.

MPGr. t. 40, col. 592—593; 600—601.

Cap. 27, — col. 1140 A.

«De coel hierar.» III, 2, — col. 163 AN «Die eccl. hier.» I, 2, — col. 373 А. св. Григорий Бог. МРGr. t. 35, col. 737, t. 36, col. 320 св. Максим Исповедник, МРGr. t. 90, col. 1028 В. св. Иоанн Дамаскин, МРGr. 94, col. 94; 86S-869.

Cap. 77, — col. 1173 D — 1176 A; cf: cap. 65, — col. 1168 B.

«De divin. nomin.» IV, 14, — col. 712 C.

MPGr. t. 35, col. 865; t. 37, col. 446; 452—453; 685.



«Сокращ. излож. догматов», сар. 9, col.

Cap. 64, — col. 1168 A.

«De coel. hierar.» cap. 7, — MPGr. t. 3, col. 212 A.

«De fide orthod.» II, 3. — col. 872 B.

Homilia 22, — MPGr. t. 151, col. 288 CD.

Cap. 30, — col. 1140.

«De fide orthod.» II, 3, — col. 872 В, что заимствовано у св. Григория Богослова из Слова 38-го.

Cap. 32, — col. 1141 B.



Cap. 31, — col. 1141 A.

Cap. 63, — col. 1165 C.

op. cit. II, 3. — col. 868 A.

Cap. 64, — col. 1168 AB.

Cap. 39, — col. 1148 B. cp. cap. 43, — col. 1152 C.

Cap. 43, — col. 1152 B.

Cap. 44, — col. 1152 C.

Cap. 62, — col. 1165 AB.



Cap. 24, — col. 1137 AN, Homilia 16, — MPGr. t. 151. col 197 A. cf: Homil. 1, — col. 12 A.

Homilia 3, col. 33 C.

Homilia 36, col. 449 D.

Homilia 6, col. 81 BC. cf: Cap. 24, col. 1136 D — 1137 A.

«De opificio hominis» cap. 2, MPGr. 44. col. 132—133.

Cap. 63, col. 1165 C.

«Sermo de renunciation saeculi», — MPGr. t. 31, col. 644 D.

Homilia 21, t. 31, col. 549 A.



«Regul. fusius tract.» resp. 2, — t. 31, col. 909 BS; 912 A.

«De opificio hominis», cap. 9. — MPGr. t. 44, col. 149 BC.

ibid., cap. 10, col. 152 C.

ibid., cap. 12, col. 161 C.

ibid., cap. 16, col. 184 B.

«De natura hominis», — MPGr. t. 40, col. 524 B.

ibid., col. 532 C — 533 B.

«Questiones in Genes.» 20, MPGr. t. SO, col. 105 B.



Homilia 16, t. 151, col. 201 D — 204 A.

Homiliae 40, 28, 43.

«Lehrbuch der Dogmengeschichte», B. 11, S. 134.

Н. Бердяев. «Философия творчества». Москва, 1916 г., стр. 90; 123; 125; 129 и др.

«Оправдание добра». Собр. сочин., т. VII, стр. 196.

Plato, «Convivium», 180 b. Edit. «Les Belles Lettres», P. 1938, p. 14.

ibid. 199 d — 200 e. pp. 47—49.

ibid. 202 de. p. 53.



Cap. 63, MPGr. t. 150, col. 1165 C.

«De autexusio». — MPGr. t. 18, col. 253 D; Patrologia orientalis, t. 22, p. 755.

«Reg. fus. traet. respons. 2. — MPGr. t. 31. col: 909 sq:

«De aedif.» I, 1. edit. Bon. p. 179.

«Христианское мировоззрение;». Серг. Пос., т. III, 1908, стр. 137.

«Философия творчества», стр. 120.

М. Скабалланович. «Таинственный храм прор. Иезекииля» в «Труд. Киев. Дух. Ак.», 1908, март, стр. 340—341.

ibid. стр. 342.



Cremer. «Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentl. Grâcitât», Gotha. 1895.

Статья Т. «Новозаветное понятие праведности и святости по сравнению с классическим, раввинским, филоновским и ветхозаветным». «Бог. Вестн.», 1912, сент., стр. 85—95.

Gross. «La divinisation du chrétien.» Paris, 1938, pp. 18—30; E. Ronde. «Psyche». Freiburg iB. 1894. Ss. 258—276.

Ronde, op. cit. 291 sq

«Новозаветное понятие праведности и святости... и т. д.». «Бог. Вестн.», 1912, октябрь, стр. 437.

Lagrange, «Le Judaïsme avant Jésus-Christ». Paris, 1931, p. 353; 362.

«Discours sur l'histoire universelle», II part., chap. 19.

Gross, *op. cit.*, p. 77. Автор основывается на L. Dennefeld. «Le Judaïsme». Paris. 1925, pp. 90—91. Эту же точку зрения в особенности выдвигает Moore. «Judaism in the first centuries of the Christian era». Cambridge. 1927, II vol.. pp. 311—319. Lagrange, сильно смягчает этот взгляд.



Cf: Gross. op. cit. pp. 93—94.

Проф. В. Несмелов. «Наука о человеке», т. II. Казань, 1906, стр. 37.

Theaet. 176 B. Cf: Respubl. X, 613; Leg. IV, 716.

Ennead. 1, 2. 3, 15—20.

Ennead. VI, 9, 9, 56—60.

«De incarnat. Verbi», cap. 54. — MPGr. t. 25, col. 192.

«Adv haeres.» III, X, 2. — MPGr. t. 7, col. 873.

Октоих, гл. 1, неделя, утро, канон крестовоскресный, песня 1-ая.



Октоих, гл. 7, четверток вечера на «Господи воззвах».

Октоих, гл. 6, вторник, утро, 1 канон, пѣснь 6-ая.

Октоих, гл. 1, среда, повечерье, канон, песнь 3-я.

Октоих, гл. 1, вторник, повечерье, канон, песнь 3-я.

Октоих, гл. 1, вторник, повечерье, канон, песнь 5-я.

Октоих, гл. 3, четверток, повечерье, канон, песнь 1-я.

Акафист Иисусу Сладчайшему, кондак 8-й.

Октоих, гл. 8, среда, утро, канон Кресту, песнь 8-я.



П. Минин. «Главные направления древне-христианской мистики». — «Бог. Вестн.,», 1911. декабрь, стр. 823—824.

Abbé Freppel. «Clem. d. Alexandrie» P. 1865, p. 485.

Gross, op. cit. pp. 173; 184.

Минин, *op. cit.* «Бог. Вестн.», 1911, декабрь, стр. 832—838; и 1914, июнь, стр. 307.

Gross. op. cit. p. 185.

Минин, *op. cit.* 1914, іюнь, стр. 307—308.

Минин, *op. cit.* 1913, май, стр. 151; 156—157.

Минин, *op. cit.* 1914, июнь, стр. 315—324.



И. Попов. «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского». «Бог. Вестник». 1905, июнь, стр. 243; 237.

MGPr. t. 37, col. 685.

ibid., col. 678 A.

«De opific. homin.» cap. 16.— MPGr. t. 44, col. 180:

«Агнец Божий», стр. 161.

Св. Максим Исповедник, «De caritate», II, 25; MPGGr. t. 90, col. 1024; св. Иоанн Дамаскин, «De fid. orth.», IV, 13, MPGGr. t. 94, col. 1137; преп. Симеон Новый Богослов, «Гимн 1-й». Гимны в русском переводе, стр. 21; гимн XLVI, стр. 216.

«De opif. homin.» cap. 3, MPGr. t. 44, col. 133 C — 136 A.

Так, например: Св. Кирилл Иерусалимский, Catech. IV; Св. Василий Великий Homilia in psalm. XLVIII; св. Григорий Богослов Homilia 28; св. Григорий Нисский, «De op. hom.6, cap. 16; блаж. Диадок, «Подвижническое слово» § 89; св. Максим Исповедник, loc. cit., св. Иоанн Дамаскин, «De fir. orthod.», II, cap. 12.



«Агнец Божий», стр. 169.

Второй степенный антифон 6-го гласа, Слава. (Октоих) поется также и на отпевании священников.

«Деят. и богосл. главы» 159. — «Добротолюбие», т. V, стр. 52; ср.: Гимн. XVII, (русск. перев.) стр. 85.

«Наставление о доброй нравственности» § 151, — «Добролюбие», т. I, стр 89.

«Деятельн. и богосл. главы» 141 и 142. «Добролюбие», т. V, стр. 46—47.

«Наставление о добр. нравств.» § 159. «Добротолюбие», т. I, стр. 91.

«Изречение» § 58. «Добролюбие», т. I, стр. 139.

Слово IV (русское издание), том I, стр. 40.



Слово XLII, т. I, стр. 316.

Слово XLVI, т. I, стр. 389.

Слово LVIII, т. II, стр. 66.

«Об оправдании; делами» § 2, «Добролюбие», т. I, пр. 559.

ibid., § 22, стр. 561.

ibid., § 23, стр. 561.

«Мысли о восьми помыслах» § 6. «Доброт.», т. I, стр. 634.

«О трезвении и молитве» § 79. «Доброт.», т. II, стр. 183.



«Наставл. о христиан, жизни», VI, 249. «Добротол.», т. I, стр. 259; ср.: VI. 257;258;259.

op. cit. VIII, 290, *ibid.* I, 279—280.

ор. cit. VIII, 293, *ibid.*, 281, Добротол.1, стр, 281.

ibid., VIII, 295, Добротол. I, стр. 282.

Гимн VII, стр. 48.

Гимн X, стр. 63.

Гимн XLIX, стр. 226.

Гимн I, стр. 21; сравни: гимн XX, стр. 92.



Слово III, том I, стр. 32.

Гимн XX, стр. 93.

Гимн XXII, стр. 103.



«Мистические оправдания аскетизма в творениях преп. Макария Египетского» в «Бог. Вестн.», 1905, июнь, стр. 268.

Homilia 16,— MPGr. t. 151, col. 204 A.

Homilia 26,— col. 333 B.

Homilia 16, col. 197 A. cf: col. 192 C.



Homilia 6,— col. 81 BC; hom. 15,— col. 181 D; Gap. phys., theol., etc. 24— MPGr. t. 50, col. 1136 D — 1137 A.

Homilia 4,— col. 53 D.

Homilia 35,-MPGr. t. 151, col. 440 B; cf: Cap, phys. theol. etc. 67, MPGr. t. 150, col. 1168 D.

Homilia 16,— col. 220 A.

Homilia 3, col. 40 C.

Homilia 26,— col. 333 A.

ibid.,— col. 333 BC.

Cap. phys., thoel. etc. 24,— col. 1137 A.



Homilia 11,— col. 125 A; hom. 31,— col. 389 A; hom. 32,— col. 409 D; hom. 34,— col. 424 D; hom. 39,— col. 492 B; Xenam, MPGr. t. 150, col. 1048 C.

Xenam,— col. 1061 A.

Homilia 19,— col. 253 B.

Homilia 17,— col. 221 C.

Homilia 16, col. 201 D — 204 A.

«Xen.», — MPGr. 150, col. 1061 A.

ibid.

«St. Pétri»,— MPGr. 150, col. 1013 C.



«Xen.», — col. 1049 BC.

5 «Ad Xenam», — col. 1048 C.

ibid., col. 1049 B.

Homil., Π,— MPGr, 151, col. 125 A.

col. 409 D. Cf: Hom. 34, col. 424 D; hom. 39, col. 492 B.

col. 389 CD.

MPGr. 150, col. 1084 D — 1085 A.

Hom. 40, col. 509 D.



Hom. 31, col. 289 D.

MPGr. 150, col. 1048—1049.

col. 1052 B.

Homil. 22, col. 288 D — 289 A.

Homil. 23, col. 297.

Homil. 50, афинское издание, стр. 100.

Homil. 51, афинское издание, стр. 114.

«Fragmenta in Proverbia», XI, 7, — MPGr. 39 col. 1633 B.



св. Ефрем Сирин. «О борьбе с семью главными страстями» в «Добротолюбии», т. II, стр. 377 (Москва, 1896).

«Слово о трезвении и молитве» § 72 «Добротолюбие», т. II, стр. 173.

«Аскетические воззрения, пр. Иоанна Кассиана Римлянина», Казань, 1902, стр. 334.

«Аскетизм», СПб. 1907, тт. I и II.

«Добротолюбие», т. II, стр. 20—92.

там же, стр. 378—430.

там же, стр. 229—271.

там же, стр. 515—552.



«Добротолюбие», т. I, стр. 603—605.

там же, стр. 455.

Homil. 8, col. 101 C.

MPGr. 151, col. 412—424.

«Ad. Xen.»,— MPGr 150, col. 1061 B.

ibid., col. 1064 В. То же повторяется и в Омилии 46-й, (44-й по афинскому изданию), стр. 39.

col. 1068 A.

col. 1068 BC.



col. 1069 A.

«Xen.», col. 1061 B.

Homil. 13, col. 157 C.

Homil. 33, — col. 420 B.

ibid., col. 421 B.

Homil. 19, col. 261 C.

ibid., col. 264 A.

Беседа 45 (афинское издание 43-я, стр. 26).



там же. стр. 27.

) «Xen.», — col. 1069 A.

ibid., col. 1056 AB.

MPGr. 150, col. 1097 BD.

col. 1072 A.

col. 1069 C.

col. 1069 A.

Homil. 33. col. 417 BC.



«St. Petri», col. 1009 D.

«Xen.», col. 1056 A.

Homil. 33, col. 416 A. Сравни также Беседу 46-ю (в афинском издании 44-ю), стр. 37.

Homil. 40, col. 509 C.

Homil. 19, col. 261 D.

ibid., col. 264 B.

«Xen.», col. 1072 B.

Беседа 48 (в афинском издании 47-я), стр. 60.



col. 1053 A.

Homil. 21. col. 277 B.

Homil. 6, col. 76 D.

Беседа 48-я (в афинском издании 47-я), стр. 67.

Homil. 36, col. 449 B.

«Xen.», col. 1049 B.

ibid., col. 1077 A.

«Xen.». col. 1077 B,



Беседа 46 (афин. изд.), стр. 37.

Homil. 29, col. 369 A.

«Xen.» col. 1080 A.

Homil. 6. col. 77 B.

«Xen.», col. 1060 BC.

Homil. 12, col. 136 A.

«Xen.» col. 1060 D.

Homil. 12, col. 153 C.



Homil. 9. col. 108 C.

Homil. 2, col. 25 D.

Homil. 21, col. 277 B.

Homil. 20. col. 265 D.

Homil. 2. col. 24 C.

«Capita de temperantia» — MPGr. 93, col. 1496 BC.

Ефрем Сирин. «О добродетелях и страстях» в «Добротолюбии», т. II, стр. 374.

MPGr 88, col. 896—897.



«De leg. spirit.», 140—142,— MPGr. 65, col. 921 D . 924.

«De caritate», 184,— (MPGr. 90. col. 980 B), 284, (col. 1009 — 1012 A); 341—342, (col. 1029 A); 388. (col. 1044 C).

Homil. 23, col. 304 D.

«Xen.»,— col. 1069 CD,

Homil. 12, col. 153 AB.

«St. Petri», — MPGr. 150, coi. 1013 D.

«Византийские отцы V-VIII в.» Париж, 1933, стр. 102.

Homil. 2, col. 28 A.



Беседа 53-я. Афинское издание, стр. 176.

«St. Petri», col. 1012 A.

Homil. 40, col. 512 B.

ibid., col. 512 C.

Homil. 7. col. 89 D.

Homil. 32, col. 404 C.

«St. Petri», col. 1028 A.

Homil. 3, col. 40 C.



MPGr. 150, col. 1104 D.

ibid., col. 1105 D. Cf: col. 1108 A.

ibid.. col. 1120 A.

ibid., col. 1120 C.

ibid., col. 1117 C.

Homil. 40, col. 512 C.

«St. Petri», col. 1025 A.

«Xen.», — col. 1081 AB.



Гимн 27, — MPG. 120, col. 510. Подробнее об этом см. в нашей статье «Духовные предки св. Григория Паламы», в сборн. «Богословская Мысль», Париж, 1942, стр. 102—131.

Homilia 17, — col. 221 C.

Homilia 21, — col. 276 D. Ср. бес. 47 (афинск. изд. 45), стр. 49.

ibid., — col. 280 D.

ibid., — col. 277 A,

Homilia 20, — col. 269 D.

Homilia 19, — col. 248 D.

St. Pétri, 47, — col. 1036 C.



Cap. phys., theol. etc. 24, — col 1152 A.

St. Petri, 17—18,— col. 1012 AB.

Homilia 28, m. col. 356 C.

Homilia 40; 43. Ср. Бес. 47 (афин. изд. 45), стр. 49

«St. Pétri», — col. 1000 B.

Беседа 47-я (афин. изд. 45-я), стр. 40—41.

там же, стр. 59.

Cap. phys. theol. etc. 39; 43; 62; 63.-col. 1148B; 1152 C; 1165 AD.



Homilia 16, col. 204 A.

Издание П. П. Сойкина, т. I, стр. 670.

СПБ. 1894, стр. 176.

MPGr. t. 3, col. 593 B.

Старый перевод архиеп. Париж. Darbois, Ed. Tralin, Paris, 1932, p. 164.

Traduction de Maurice de Gandillac, Ed. Aubier, P. 1943, P. 73.

MPGr. t. 4, col. 201 D.

MPGr. t. 36, col. 641 A.



MPGr. t. 94, col. 1068 B — 1069 A.

«Viae dux adversus Acephalos», cap. 21,— MPGr. t. 89, col. 281 C.

MPGr. t. 132, col. 700 B.

Krumbacher, GBL., Ss. 101; 105.

MPGr. t. 150, col. 332 B.

MPGr. t. 151, col. 53 A.

col. 100 A.

col. 765 C.



col. 168 A.

col. 248 D.

col. 280 D.

col. 281 D.

col. 532 B.

MPGr. t. 26, col. 1052 sq.

MPGr. t. 37, col. 176—193.

«Столп и утверждение Истины», стр. 289.



«Der Mensch im Widerspruch», Berlin, 1937, S. 54.